

د. برکات محمد مراد



ابن سينا

وفيلسوفاً معاصراً



ابن رشد فيلسوفا معاصرا

دكتور

بركان محمد مراد

جامعة عين شمس

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش اسلام (١٢ سابقا) حمامات القبة

القاهرة

- ♦ ابن رشد فيلسوفا معاصرا
- ♦ المؤلف: د. بركات محمد مراد
- ♦ الناشر: مصر العربية للنشر والتوزيع
- ♦ ١٩ ش إسلام / حمامات القبة
- ♦ ت: ٢٥٦٢٢٦٨ ٤٥٠٥٨٦٣
- ♦ فاكس: ٢٥٦٢٢٦٨
- ♦ عدد النسخ: ١١٠٠ نسخة
- ♦ سنة النشر: ٢٠٠٢
- ♦ رقم الإيداع القانوني: ٥٤٣٧ / ٢٠٠٢
- ♦ الترقيم الدولي: 977-5471-39-7

آپن ورلڊ فيلسوفيا معاصرا

تقديم

كيف يمكن لابن رشد أن يصبح فيلسوفا معاصرا، على الرغم من مرور ثمانية قرون على وفاته؟ يتبادر هذا السؤال إلى الأذهان، ولابد من الإجابة عليه، ويعتبر هذا البحث محاولة متواضعة للإجابة عن هذا السؤال.

وبادئ ذي بدء لابد من إشارات فلسفية سريعة تلقي بعض الضوء على جوانب الإشكالية، وبعض الإيضاحات التي لابد منها من أجل تجنب شكوك صغيرة يمكن أن تثبت في النفس وتلقي بظلالها، فتؤدي إلى سوء فهم يمكن أن يتطرق إلى الأذهان.

وأول هذه الإيضاحات* أننا لابد أن ندرس ابن رشد ومؤلفاته، ليس فقط من أجل الاحتفال به كفيلسوف عربي مسلم أضاف إلى التراث الإنساني عامة والإسلامي خاصة أفكارا فلسفية جديدة بالتسجيل والتحليل، بل لمساهمته الفعالة في بناء منهج فلسفي نقدي/ استخدمه في مؤلفاته، وحاول تطبيقه على مختلف المذاهب والفرق والتيارات الفلسفية في عصره، وعانى من جراء ممارسته لهذا المنهج نكبته المعروفة.

وتأتى أهمية هذا المنهج ليس في سبقه الزمني على ظهور المناهج النقدية الفلسفية في أوروبا والغرب بأكثر من خمسة قرون، بل لاعتماد هذا المنهج بشكل أساسي على العقل متمثلا في البرهان. ولا يخفى علينا الآن ذلك الترابط السببي الأكيد ما بين ضرب التيار العقلاني النقدي الذي مثله ابن رشد خير تمثيل، وبين التقهقر الحضاري والسياسي والثقافي اللاحق له. هذا الترابط الذي يزيده توكيدا تقدم الغرب الأوربي المطرد مذ ذاك الذي تلقف أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، وكان متحمسا لها ولأهميتها، بقبوله لها وبرفضه لها على حد سواء، بعد أن وضعت تحت الحظر في موطنها الأصلي، وثاني هذه الإيضاحات، أن اهتمام ابن رشد بالفلسفة في صورته النهائية، على الرغم من شروحاته، وتحليلاته لفلسفة

* ألقى هذا البحث في مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بتونس، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته عام ١٩٩٨ تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بقرطاج فبراير عام ١٩٩٨.

أرسطو أو تبلور مذهب فلسفي متكامل ينسب إلى ابن رشد ويعرف بالرشدية، هو اهتمام بالمنهج قبل أن يكون اهتماما بالموضوعات والأفكار الفلسفية، التي طالما تعرض لها كثير من فلاسفة الإسلام قبله. فالفلسفة والعلم في نظره هو منهج قبل أن يكون شيئا آخر، ولذلك أتت كتبه الثلاث الأساسية "تهافت التهافت" و"فصل المقال" و"كشف مناهج الأدلة" كتباً في المنهج.

وثالث هذه الإيضاحات، اعتماد ابن رشد لمفهوم "التأويل" في المسألة الدينية، ذلك المفهوم الذي أسسه ابن رشد بشكل عقلاني في مؤلفاته، وجعله مفتاحاً لحل كثير من الإشكالات العقائدية، والتي تجعل المذهب عنده مفتوحاً - إن صح التعبير - وهو بذلك يتيح مساحة كبيرة من التسامح الديني والحرية الفكرية، خاصة في المسائل العويصة من العقائد التي تختلف فيها قرائح العلماء فضلاً عن عامة المؤمنين، وهذا يجعل من فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية تقف على طرفي نقيض من الفلسفات المتغلقة والدغمائية، ويمكن اتخاذ ابن رشد وفلسفته أنموذج إنقاذ معاصر لمواجهة نوازع التطرف الراهنة التي اجتاحت عواصمنا العربية والإسلامية والتي تزعم انتمائها إلى أصالة تراثية ترفض الحوار العقلاني الحر المفتوح على الآخر المختلف، والاعتراف بحقه المقدس بالاختلاف، وتتوسل بدلاً من ذلك العنف المسلح ضد سلطات سياسية تمادت في تعطيل نواعد الديمقراطية، وتخلت عن مسؤولياتها التنموية العامة، وانتهكت حقوق الإنسان المواطنة، المادية والأخلاقية.

ومن هنا فهذا الزهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، يمكنه أن يفسر عمق القلق الذي يعتور كثير من الباحثين، من مخاطر تمادي الانزلاق في مهاوي العنف "اللاعقلاني" ويؤكد إيمانهم بأن للعقلانية النقدية المنفتحة تراثاً عريقاً في الثقافة العربية، وباعتراف الغرب بها، وقد كان ابن رشد ممثلاً الأبرز.

ورابع هذه الإيضاحات اشتغال فلسفة ابن رشد، في نظرنا، لمفاهيم علمية وفلسفية، لا غنى عن التذود بها، مثل اهتمامه الشديد بمفهوم السببية، ومحاولته إرساءه على أسس علمية وفلسفية، ومعالجته لمشكلة الحرية الإنسانية معالجة طبيعية أقرب إلى الفهم العلمي الحديث، واحتفائه ببناء أدلة عقلية موضوعية على وجود الله تعالى، ومحاولته الناجحة للتوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل، وتحقيقه لمفهوم الموضوعية العلمية الذي تجلّى من خلال شروحه على مؤلفات أرسطو التي أزال عنها كل التشويهات التي لحقت بها وتقديمه لها في صورة علمية صحيحة، جعلته جديراً بلقب "الشارح الأكبر".

كل هذه المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة تجعل ابن رشد ليس فيلسوفا عربيا وإسلاميا من فلاسفة العصور الوسطى، بل فيلسوفا على المستوى الإنساني العالمي، يصلح نموذجا يحتذى في كل العصور، لاحتواء مؤلفاته على قيم ومبادئ ومحاوَر يجب أن يتغياها الفكر الإنساني في مختلف توجهاته العلمية والثقافية.

ومن هنا فيجب علينا دراسة ابن رشد دراسة علمية دقيقة، على الرغم من أننا قد تجاوزناه، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، أو ينبغي أن نكون قد تجاوزناه، ولا يمكننا أن نعود ثانية إلى مناقشة نفس القضايا التي ناقشها أو على الأقل بنفس المنظور الذي حللها من خلاله، خاصة وأن المعطيات التي بين أيدينا من مختلف العلوم والثقافات قد تراكمت بشكل غير مسبوق.

ومن هنا فنحن في أمس الحاجة إلى مناهج قد اعتمدها ابن رشد تصلح لكل زمان ومكان، ورؤية فلسفية وأفكار أساسية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، مثل الاعتماد على العقل، على الرغم من تغير مفهوم العقل الآن، ومثل الحرية التي لا غنى للبحث العلمي عنها، ومثل فكرة التأويل التي تمثل مفهوما ضروريا لفهم الدين والمعتقدات الماورائية، والتي تمثل بعدا إنسانيا خالصا يفقد الإنسان هويته وحقيقته بفقده.

ولذلك يجب على هذه "اللحظة الرشدية" التاريخية المنيرة والمتألقة في تراثنا العربي والإسلامي أن يتمثلها الوعي العربي المعاصر، ويتحسر على افتقاده لها، ويحاول إحياءها، ويعمل على إستعادتها .

وإذا كان التراث العربي والإسلامي يمثل بعدا أساسيا من أبعاد شخصيتنا الفكرية والثقافية، ويعتبر جزءا جوهريا من هويتنا التي أصبحت في بداية الألفية الثالثة معرضة للعواصف والأنواء الأيديولوجية المعاصرة بمساعدة تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، فإن ابن رشد ومؤلفاته يعتبر جزءا محورا رئيسا في هذا التراث يجب إحياء واستلهاهم توجهاته الأساسية، خاصة وأنه يمثل أحد أفضل مفكري التيار العقلاني، والفلسفي والعلمي، داخل الفكر العربي الإسلامي، كما يعد مرجعية مهمة داخل إطار الفكر الأوربي أو اللاتيني المسيحي، ويعتبر بالتالي نقطة تواصل وإحتكاك بين كلا الفكرين والثقافتين الشرقية والغربية خاصة بعد أن دخل ابن رشد كلية في ساحة العقل الفلسفي وتبنى عن اختيار واع كل مقولات الخطاب

الفلسفي بما فيها المقولات الميتافيزيقية، ومفهوم السببية، وخلود الروح، والإيمان بالألوهية على أسس عقلية، تلك القضايا الفلسفية التي مثلت قاسما مشتركا بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوربي بعد القرن الثاني عشر الميلادي، والتي ما زالت تمثل أهمية قصوى في الفلسفة الحديثة، لو وضعت في إطارها الصحيح وعولجت بأساليب ومناهج فلسفية حديثة تتناسب مع لغة العصر ومناهجه.

وإذا كان الفيلسوف "جان فال" يؤكد في كتابه "بحث في ما بعد الطبيعة" أن الفكر الفرنسي والأوربي المعاصر استمرار لفكر ما قبل سقراط، ويطالب بأن نكون على وعي بحقيقة أننا أبناء هذا الجيل في مجال الفلسفة ورثة ثقافة قديمة قد بدأت مع طاليس، فإن ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة المشرق قد نادوا بنفس الدعوة قبله بعدة قرون مع اختلاف الظروف والدواعي.

وهذا ليس غريبا فقد كان للمعرفة على مر التاريخ أعظم الأثر في تغيير حياة الإنسان وأنماط تحولات وتغيرات تفكيره وأدوات تعامله مع الطبيعة من حوله. فكل تغيير في المعرفة يستتبع معه تحولات قد لا يعرف قياسها ومداهها ولا حتى زمنها، لأن العلم يبقى مع الإنسان وينتقل من جيل إلى جيل، ومن حضارة إلى حضارة أخرى، ومع أن البشرية وصلت إلى مشارف القرن الحادي والعشرين، فإنها ما زالت إلى هذا اليوم تتأثر بعلوم ومعارف يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد، وهذا هو سر العلم وعظمة الفلسفة.

ومن هنا لم يكن غريبا أن نجد الفيلسوف "جان فال" يقترح أن نجتمع بين إحساسنا بالثورة الفكرية وإحساسنا بهذا التراث الطويل، وأن نقدر ما هو جديد في التصورات المعاصرة وما هو مستمر من التصورات القديمة في نفس الوقت، وبعبارة أخرى يدعو إلى عودة ثورية في جوهرها لهذه التصورات القديمة، وأن نبحت لدى كبار المفكرين عن رؤية أكمل ومنظور أشمل للمشكلات، ويرى أن إطلاعنا على فكر هؤلاء الفلاسفة سيحقق لنا مكاسب لا يمكن تقديرها.

هذا بالإضافة إلى أن المشكلات الفلسفية الكبرى خاصة ما يتصل منها بالميتافيزيقا، قد لا تكون جديدة، في موضوعها ومفاهيمها، ولكن في كيفية طرح هذه المشكلات، ففي الفلسفة

كما ذكر ذلك أحد الباحثين المعاصرين، ليس هناك جديد كل الجدة، بل هناك طرح جديد للقضايا القديمة.

فالتقدم في الفلسفة ليس تقدماً في الموضوعات، بل هو تقدم في كيفية طرح الموضوعات التي سبق أن طرحت بشكل آخر، فالموضوع الواحد يطرح في عصر ويحمل مضمونا معينا، ولكنه قد يعاد طرحه في عصر آخر ليحمل مضمونا آخر، بالإضافة إلى أن المشروعات الفلسفية للمشكلات تتحول وتحدد دوماً، ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً وحظيت بإتقان أهل الاختصاص، بل 'تصير' مشكلة فلسفية، لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الجواب. ولا ريب أن هذه الأسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية وثقافية حثت عليها أو أنتجت أوضاع ثقافية مادية وعقلية وروحية جديدة.

وهذا يدفعنا إلى الاهتمام بطرائق الممارسة الفلسفية، أ تكون وصفية، أم نقدية، أم تأويلية؟ ذلك أن كلا منها تقضي إلى نوع من المعرفة تختلف عما تقضي إليه الأخرى، ويبدو واقع التفكير الفلسفي كما هو ممارس الآن، بحاجة ماسة إلى كل تلك الطرائق، والذي يفرض تلك الحاجة غياب الممارسات المنتجة للمعرفة إلا في نطاق ضيق، فما زال الوصف بمعناه الحصري الدقيق قاصراً عن تشخيص طبيعة التفكير الفلسفي العربي والإسلامي، ولم يفلح بعد في تثبيت الركائز الأساسية لذلك التفكير.

فقد غابت إلى حد ما الرؤية النقدية التي تهدف إلى فتح آفاق جديدة لتفكير مختلف استناداً إلى إيجاد إمكانات تفكير أخرى. أما المنظور التأويلي، فقد كان انحساره أشد من سابقه، وتناقص أهميته من كونه المنظور الذي يناسب مواجهة النصوص، وتقويم مضمراتها، وكشف مقاصدها، واستنباط معرفة مغايرة عما عرفت عنها. وهذه الطرائق المنهجية بإجراءاتها ومفهوماتها، واستراتيجياتها الوصفية والتحليلية والاستنتاجية تعد ضرورة لازمة ترافق أي مسعى يتغيا تحديث الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لأنها وسائل ذلك التحديث وفي غيابها أو انحسارها، أو إهمالها، يصبح الحديث عن ذلك الهدف لا معنى له، وسواء تم التحديث على مستوى الغاية من الممارسة الفلسفية أو على مستوى موضوعها أو مستوى أشكالها وضروبها، فهو حديث شديد الاتصال بإشكاليات الثقافة العربية المعاصرة.

هذه الطرائق الفلسفية السابقة يمكن استلهاها من تراث ابن رشد الفلسفي ببسر وسهولة لأنها تمثل مرتكزات أساسية في هذا التراث العقلائي. وإذا كان ابن رشد قد أطل على شؤون زمانه من أعلى ذرى التطور الفكري الذي بلغته الحضارة الإنسانية آنذاك، متمثلة في الحضارة الإسلامية، فإننا اليوم نغالب مشاكلنا على منحدر التخلف والعجز عن التحديد العلمي الدقيق لأبعاد وأطراف ومصائر الصراع التاريخي والحضاري الذي ننهض له والذي يمثل، كما يقال اليوم، إشكاليتنا، خاصة بعد ظهور ما يعرف بصدام الحضارات أو الثقافات وأنه لما يلفت النظر في تجربتنا الثقافية السابقة المتمثلة لنا الآن في التراث العربي والإسلامي أن البحث ارتبط دائما بالواقع، فلا نجد نظرية أو قانونا قد اكتشف أو فرقة أو مذهباً قد نشأ سقود أدرك ذلك كثير من الباحثين في هذا التراث إلا كانا ثمرة النشاط العقلي الرامي إلى حل إشكال قائم في دينا الواقع والمجتمع.

ولم يكتف العربي المسلم بأن يكون الواقع هو المصدر الذي يستمد منه بداية العلم والفلسفة، لكنه جعل هذا الواقع وتطويرة هدفا أساسيا لنشاطه، إنطلاقا من التوجيه النبوي الأسمى "اللهم إن أعوذ بك من علم لا ينفع" هذا ما كانت ترمي إليه أبحاث الفارابي في "المدينة الفاضلة" والماوردي في تحليله لوظيفتي "الوزارة" و"القضاء" وابن رشد في شروحه، وابن خلدون في مقدمته، أعنى تحليل الواقع للتخلص مما فيه من مشكلات تهدد بالانزلاق إلى الهاوية.

ولأن البحث عن الحل كان هاجسا عند الجميع، ولأن الحكمة ضالتهم فإنهم لم يروا بأسا في البحث والتفتيش فيما لدى الآخرين من علوم ومعارف قد تساعدهم في تحقيق أغراضهم، فأقبلوا على ترجمة ما لدى اليونان الرومان والفرس والهنود من علم وفلسفة، ليحصلوا على غذاء جديد لفكرهم، فينمو ويثروا، وتتوسع آفاقه، فكانت الترجمة اختيارا عربيل إسلاميا، حدد ما ينقل وكيف ينقل، وكانت شروحات ابن رشد الكبرى وتلخيصاته الوسطي والصغرى، لمؤلفات أرسطو محاولة فلسفية رائعة وغير مسبوقة لتقديم الفكر الأرسطي في صورته الحقيقية والموضوعية.

ولقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلية العالمية النقدية الكبار في "شروحاته" الدقيقة لفلسفة المعلم الأول التي كانت مهيمنة على الثقافة العالمية في الشرق وفي الغرب، حيث أصبح هو المرجع التفسيري لها الأكثر ثقة على الإطلاق. وكذلك أيضا

وخصوصا في مؤلفاته الأصلية حول علاقة هذه الفلسفة بالإسلام، وبراعته في تبيان موافقتها الجوهرية مع تعاليمه لا بل دعوة الدين الصريحة إلى تعلمها والإفادة منها في مجال القضايا الدينية نفسها. ولقد نكب ابن رشد بسبب مواقفه الفكرية هذه.

وليس غريبا أن يكون الارتباط بالواقع الفكري والثقافي والديني سمة أساسية من سمات الفكر الرشدي، خاصة وأنه قد تلقى ثقافة دينية نظرية وعملية منذ طفولته المبكرة، وتمكنت أسرته من تلقينه كل العلوم الدينية الشرعية، مما أهله لأن يكون فقيها قبل أن يكون فيلسوفا، ومن هنا لم يكن غريبا أن يكون قاضيا مثل أبيه وجده الذين تولوا القضاء لسنوات طويلة، وألف ابن رشد الحفيد كتابا في الفقه هو " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي يعتبر رؤية ناضجة للفقه وأصوله، سنتوقف عندها لنستحلي تجلّي هذه الرؤية الفلسفية من خلال العلوم الشرعية متمثلة في الفقه.

وليس من المبالغة أن نقول بأن الفقه إذا لم ينته صاحبه إلى الفرعات، يعد من أكثر العلوم الإسلامية عقلانية بما فيه من انضباط منهجي، وتفكير في معالجة الأصول، وتبصر في الأحداث، والتفات إلى الواقع المجتمعي.

ونجد أن كثيرا من عباقرة الفكر الإسلامي يفاخرون بأن ثقافتهم الأساسية التي أكسبتهم العقلانية وقوة النظر هي الثقافة الشرعية وخصوصا منها فقه الأصول، إن هذا صحيح بالنسبة للغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون كما هو صحيح بالنسبة لابن رشد، وهو باد من تصفح إنتاجه وأثار حياته.

ومن بديهيات الفكر الإسلامي أن الثقافة العربية الإسلامية كانت تبدأ في الأساس من العلوم الشرعية وتنتهي إلى التفرع في مختلف العلوم الأخرى، وكثيرا ما كان الاتجاه العقلائي والتفتح على الحكمة وعلوم الأوائل ينشأ مع دراسة العقيدة والمنطق المعاندة لها وأصول الفقه وذلك من بداية الشباب.

فالعقلانية الرشدية ليست بدعا في بيئة ثقافية إسلامية مثل البيئة القرطبية المنفتحة وخصوصا في بيت بنى رشد المنطبعين بالاجتهاد في الفقه وأصول الدين. وربما كانت هذه النشأة الدينية العميقة هي الأساس في توجيه ابن رشد في محاولته الناجحة للتوفيق بين العقل

والنقل أو بين الفلسفة والشريعة، كما سنعرض لها في حينه، وقد كانت من أهم المشاكل التي حاول علاجها من خلال أهم كتبه 'فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال'.

وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن، تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل كثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن تجاوز التخلف والعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب بل يضعنا أيضا وجها لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره، ومجتمعهم أن نعمق فهمنا لحقيقة وضعنا الراهن الفكري والثقافي والديني، وأن نعد أنفسنا إعدادا أفضل لذلك العصر الجديد الذي سيحتوينا بعد قليل.

ونحن معودون، إذا أردنا أن نحيط بعظمته الفكرية إلى أن نعين بدقة موقفه الفكري ودوره في ذلك الصراع التاريخي والفكري والسياسي الذي نشب في قلب عصره ومجتمعهم بين قوى التقدم والإبداع والحضارة وقوى الجمود والتقليد والتخلف، وأن نتعرف على مدى استيعابه العقلي لمشاكل زمانه، وعلى أسلوبه في مواجهتها وفاعلية برنامجه الفلسفي في تأسيس نظريته الشاملة إلى الحياة والمجتمع والإنسان.

ونحن لا نسعى من وراء هذا إلى تكراره، بل إلى إقامة حوار معه يعنى حاضرننا الثقافي وينشط عملية حيازتنا النظرية للواقع العربي واتجاهات سيره وتأسيسنا لمبادئ العمل على أسس عقلية لمواجهة حمى التغيير التي بدأت تعتري شتى بقاع العالم ونحن من بينها.

وإذا كان تحليل مؤلفات ابن رشد وكتاباتة قد استنفذ الكثير من مهمته، فإنه يتحتم تجاوزه إلى 'الخفى' في فكره، وفي تأويل، ليس ما قاله فحسب، بل ما سكنت عنه، وما استبطنه، وما أخفاه، وما استكف عن تأويله، ومن هذه الزاوية لا يزال ابن رشد من أغنى الفلاسفة المسلمين حدثا، لأنه من أكثرهم قابلية لتعدد القراءات، وأكثرهم انخراطا في قيم هذه المرحلة التاريخية.

ولا ننسى أن ابن رشد يمثل مفارقة في الفكر العربي والإسلامي ذات أوجه عدة، حيث أن الأمة التي أنجبته قد تنكرت له وغيبته من ضميرها، في حين أن أمة غريبة قد

أنكبت على فكره ما إن وصل إليها، وجعلت منه رمزا واستجابت تحارب تحت رايته كل ظلامية تحاول أن تقف في وجه إشراق العقل ونور العلم.

ووجه المفارقة الآخر أن الرشدية اللاتينية، أي الرشدية كما انتقلت إلى الغرب وإلى باريس في السربون أولا، وكما طورها أنصار ابن رشد على منابر الجامعات الأوربية اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادي تبدو واضحة لنا بعد كتابات رينان **Ernest Renant** وخصوصا بيار ماندونيه **Pierre Mandonnet** وجريمان **Gerbmann** في مطلع هذا القرن، والعديد من الباحثين، في حين أن الرشدية أي فلسفة ابن رشد الفيلسوف العربي ما تزال تزرع تحت غبار الأفكار المسبقة التي ترافق حتى يومنا، كل الفلسفة العربية، وهي يتيم بين أهله.

وإذا كانت المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة، وعلى ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما وتأسيسا على هذا التعريف، يمكن القول بأن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان ممهدا للتنوير في أوروبا، في حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته، وكانت الميزة الأساسية التي جعلت ابن رشد منعظا فكريا حقيقيا هي اقتحامه الواسع لمعالم الفكر الأوربي اللاتيني المسيحي، حيث قدم مادة معرفية غزيرة فيها لأعدائه ولمؤيديه على السواء، ومن هنا كان الاختلاف عليه هو علامة تميز، فلم يختلف البشر قدر اختلافهم في الفلاسفة والعظماء وعابرة الإنسانية عبر تاريخ الحضارة.

ولا غرابة اليوم أن يقتنع الفكر الغربي أخيرا، بأن التعدد الثقافي والنفسى أمر أساسي يميز الحضارة وينبغي البحث عن كنهه، متخلصا من مركزية الذات — **Ego Centisme** قدر المستطاع، على الرغم من تأصل فكرنا في منبعنا السامي على تلك التعددية التي لا تخل في الوحدة، إذ جاء خطاب القرآن الكريم يقول: "كل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم" (سورة المائدة آية ٤٨). ومن هنا يأتي احتفل الشرق والغرب بابن رشد وفلسفته.

ولذلك نحن نجد فلسفته تضم كثيرا من القيم الفلسفية والعلمية والإنسانية التي نحن في أمس الحاجة إليها الآن، وتستجيب للفكر الحر المنفتح الذي يأتي من الغرب، وتساعد على إثراء الحوار مع الآخر وتفتح ثغرة في دجماطيقية الفكر الجامد الذي تسلل إلى حياتنا

الثقافية في السنوات الأخيرة، على الرغم من اندفاع العالم الغربي نحو أفق جديد ولاتنهائي من حقول المعرفة الجديدة، واكتشاف أساليب ومناهج تفتح عصرا ثقافيا مختلفا، وأصبح من المؤكد الآن أن إحصارا من التغير يجتاح المؤسسات الإنسانية كافة، فيقلب ويدمر ويخلق في خلال جيل واحد أكثر مما أنجز خلال قرون أو حتى خلال آلاف السنين.

وإذا كان جون پلات Jon Plat في دراسة في أوائل السبعينيات يصور عالم الإنسانيات وما طرأ عليه من تغيرات بقوله: "إن التحول الحالي ضخمة جدا، ويكاد يساوي عشرا من الثورات الصناعية، وعشرا من حركات الإصلاح البروتستنتية، وهذه جميعا ضمت في ثورة واحدة وخلال جيل واحد"، فكيف بنا أن نصور ما وصل إليه العالم اليوم من تغيرات وتحولات أو تصور ما نحن مقبلون عليه في السنوات القليلة القادمة.

ومن هنا فإذا ما تمكنا من البرهنة على كثير من تلك القضايا التي أثارناها، فسيصير واضحا لنا كيف أن ابن رشد فيلسوفا معاصرا.

^١ إدوارد كورنيش: المستقبلية .. مقدمة في بناء عالم الغد، ترجمة محمود فلاحه، ص ١٢، وزارة الثقافة، دمشق عام ١٩٩٤م.

الفصل الأول:

ابن رشد... المفارقة

لم يكن من قبيل المصادفة أن ينهزم المسلمون بعد وفاة ابن رشد وإدانتهم في نكبتهم المشهورة بأربع عشرة سنة عام ١٢١٢ م في معركة العقاب على يد جيوش الفرنجة وأن يحتل فرديناند الثالث ١٢٣٦ قرطبة فتتطوي بذلك نهائياً صفحة الازدهار الحضاري الإسلامي في الأندلس.

ولم تكن نكبتهم إلا عقاباً على جرأته الفكرية ، فقد كان ذا نزعة فكرية أكثر عقلانية من مفكري زمانه، وأجراً مزاولاً وإقداماً على مغامرات عقلية ، إلا أنها محسوبة النتائج سلفاً، وفقاً لتلك التربية الدينية والعلمية التي تلقاها في بيوت تأمل فيها العلم منذ زمن بعيد.

وقد ظلت نكبة ابن رشد طويلاً، العلامة الفارقة التي لم يستطع تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التخلص منها على مدى قرون، فكل مشاريع الإحياء الفلسفي العربية أو الاستنهاض العقلي، فرضت مواجهة ابن رشد كمحطة أساسية وكمنعطف مأساوي، وهكذا لم يعد ممكناً الفصل بين ابن رشد ومصير الفلسفة العربية من بعده. إن هذا التلازم بين الرهانات على الفلسفة و"حالة" ابن رشد هما اليوم أكثر تماسكاً من أي وقت مضى.

ولقد ظلم ابن رشد في الشرق وفي الغرب على السواء، أما ظلم الشرق له فقد تمثل في نكبتهم، وفي الحصار الفكري الذي ضرب حوله، وحول كتبهم، وأخطر من ذلك إلصاق التهم المختلفة به، وقد يكون ذلك من أسباب ذبوع الفلسفة الرشدية لدى الأوروبيين، وتقلصها عند العرب.

وتكرس ظلم العرب له من إهمالهم لمؤلفاتهم، وضربهم صفحاً عن ذكره، ويمكن تلمس هذا الصمت، أو هذا التعطيم التام على ابن رشد وبالتالي على أوضاع الفلسفة العربية المحيطة من بعده، في المؤلفات الببليوغرافية العربية المشهورة نفسها: فابن خلكان والصفدي وجمال الدين القفطي (الذي عاش بعد ابن رشد بجيل واحد) لا يشارون إلى ابن رشد البتة! وكذلك

الفيلسوف الصوفي ابن سبعين الذي لا يحظى ابن رشد منه حتى بإشارة واحدة. أما حاجي خليفة، فلا يذكره سوى عرضاً عند كلامه على تهافت الفلاسفة للغزالي^٢، ولعل هذا ما جعل هنري كوربان يقول بأن "الرشدية" في الشرق مرت من غير أن يشعر بها أحد^٣.

وليس هذا بغريب بعد أن وجه الخليفة يعقوب المنصور "الذي نكب ابن رشد بعد النكبة مباشرة رآته إلى الحكام والرأي العام في دولته حيث يقول: "فاحذروا وفقكم الله، هذه الشرذمة (الفلاسفة) على الإيمان حذركم السموم السارية في الأبدان، ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزأوه النار ... والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم"^٤.

وفي جواب الفقيه المكلاتي (المتوفى بعد ابن رشد بثلاثين عاماً) وفي كتابه "باب العقول" أما بعد: "فإنك ذكرت أيها الحبر الأوحى أن المذاهب الفلسفية حجة، بقطركم سألتني أن أضع كتاباً في الرد على الفلاسفة يكون فيه شفاء الغليل فأجبتك إلى مطلوبك"^٥.

وقد ظل هذا المناخ المعادي للفلسفة مهيمناً على بلاد المغرب حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادي، حيث نجد السلطان العلوي محمد بن عبد الله يسير في الاتجاه نفسه السلفي الذي سلكه من قبل يعقوب بن منصور تجاه الفقهاء وتجاه علم الكلام والفلسفة على السواء، بل إنه يعترف باستلهامه هذا الموقف الموحي حين قال: "كان المنصور أستاذنا في هذه الأمور"^٦. وهكذا ظل ابن رشد في الشر مضطهداً.

أما في الغرب المسيحي فقد ذاعت فلسفته بين الأوربيين في إبان سلطان ما يعرف بمحكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص، وتحرم الاشتغال

^٢ انطوان سيف: ابن رشد رؤية عربية معاصرة ص ٤٨، مجلة الفكر العربي، العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

^٣ Corbin, Henry: Histoire de la philosophie islamique, paris 1964, p: 7

^٤ ابن عبد الملك المراكشي: الخيل والتكملة، ترجمة ابن رشد، ص ٢١٦

^٥ المكلاتي: لباب العقول ذكرها د. محمد زينبر في ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٥٤، بيروت عام ١٩٨١م.

^٦ راجع ندوة ابن رشد السابق ص ٣٣٩ وانظر د. انطوان سيف: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة ص ٥٢، ٥٣.

بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كل ما يسوغ ذلك التحريم وقيم الحجة على صوابه، كما نسبت إليه كل فكرة مخالفة للرأي السائد، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه.

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقد، فالمعول فيها - كما يرى باحث جاد^٧ ومعه كل الحق - على كتبه كمناهج الأدلة، وفصل المقال، وعلى آرائه التي يديها في سياق مناقشته لتلك الآراء التي قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب "تهافت التهافت" ثم على آرائه في شرحه وتفسيره لما بعد الطبيعة وبقية تلخيصاته وتحليلاته.

وبين الفلسفتين: فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى وفلسفته كما اعتقدوا هو، مواضع اختلاف تمس الجوهر أحياناً، أو تسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان. ويتمثل ظلم الغرب أيضاً لابن رشد في تشويه أفكاره، أو عدم فهمها فهم صحيحاً بالإضافة إلى حملات الكراهية، الناتجة عن التعصب الديني الأعمى، الذي يلتقي مع نفس التعصب الديني الذي عانى منه ابن رشد عندنا في الشرق.

ولذلك يشير إرنست رينان إلى هذا قائلاً: "لماذا وضع الغربيون ممد، وابن رشد في صف واحد في هجماتهم ضد الإسلام؟ فإذا كان ابن رشد كافراً، فهو كافر إذن، في نظر الأوروبيين فقط"^٨. ومن هنا فإن الاهتمام بابن رشد وشرح فلسفته بموضوعية، استناداً إلى أعماله، فيه إعطاء ابن رشد حقه ووضع اللاتق به، ورفع الغبن الذي وقع عليه من قبل العرب والغربيين على السواء هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فيه إحياء، واستلهم لجزء عظيم من التراث يحوي كثير من قيم العقلانية والإنسانية التي نحن في أشد الحاجة إليها الآن.

وقد مثل ابن رشد في الفلسفة الإسلامية والغربية على السواء مفارقة ونحن نعلم أن كل فيلسوف عظيم يمثل دائماً مفارقة، ولذلك يختلف الناس دائماً في العظماء، وهم يمثلون بالنسبة للإنسان مفارقة أو إشكالية حيث تختلف فيهم آراء الناس بين المعارض بشدة والمؤيد بشدة، وهذه علامة العبقرية والاختلاف والتميز.

^٧ د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد ص ١٣، ١٤ الجزائر عام ١٩٨٦م.

^٨ Ernest Renan, Averroes et l'Averroisme, p,315

وقد كانت مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان مهيدا للتطوير في أوروبا، في حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته: فابن رشد تلقفته أجواء أوروبا المستيقظة من غفوتها، فانتشرت الرشدية اللاتينية في باليرمو وفي باريس وغيرها من المدن والبلدان التي عملت على تهديم ذلك الصرح الروحي اللاهوتي للقرون الوسطى الأوروبية، والتهيئة للنهضة الأوروبية، خاصة بعد أن أصدر الإمبراطور فردريك الثاني (١١٩٧-١٢٥٠) أمر بترجمة مؤلفاته لأن فلسفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعي تسانده الكنيسة الرومانية، وكان هذا الإمبراطور قد ألف كتابا في البيزرة^٩ هو أصل العلوم التجريبية في غرب أوروبا، وحد من حريات رجال الدين والنبلاء. وارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم سلاحا فكريا مضادا يدعم ظهور الطبقة الثالثة^{١٠}، ويبرر العلمانية^{١١}.

ولذلك أثارت فلسفة ابن رشد مواقف ومواقف مضادة لدى اليهود والنصارى والمسلمين على السواء. ففي اليهودية ظلت مدرسة "موسى ابن ميمون" وفيه لتعاليم ابن رشد وشروحه إلى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول وبلغت الرشدية أوجها في القرن الرابع عشر^{١٢}.

غير أنها تسقط فجأة في هوة عميقة من ضياع النفوذ حين يستيقظ علم اللاهوت اليهودي فجأة للدفاع عن عقائد الخلق والوحي والخلود حيال الفلاسفة مستعينا في ذلك بأسلحة أفلاطون والغزالي، وكان ذلك على يد "ليون هيروف" في كتابه "محاورات الحسب" ذي المسحة الإشرافية المجافية للروح المشائية الرشدية^{١٣}.

أما في المسيحية فقد غلب على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط تياران يتصارعان: الأول: أفلوطيني أوغسطيني، والثاني: أرسطو طاليسي رشدي. وكان من الطبيعي أن ينحاز اللاهوتيون إلى التيار الأول لما يتبناه من أفكار تتسق مع العقيدة المسيحية، ولما تسوده من

^٩ علم تربية الطيور الجوارح وتدريبها على الصيد.

^{١٠} رجال الدين هم الطبقة الأولى والنبلاء هم الطبقة الثانية، أما الطبقة الثالثة فهم التجار.

^{١١} انظر د. مراد وهبة: مفارقة ابن رشد ص ٣١، ٣٢ من الكتاب التذكاري لابن رشد المجلس الأعلى للثقافة، مصر عام ١٩٩٣م.

^{١٢} إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، ص ١٩١ - ١٩٢.

^{١٣} السابق ص ٢٠٩.

مسحة صوفية إشراقية، وكان من الطبيعي أيضا أن تجد فلسفة ابن رشد مكانها فى الفريق المعارض، وهكذا تلقفه رجال اللاهوت ليكيلوا له اتهامات أقسى مما لقيها من أهل دينه.

وهكذا ضم فريق المعارضين الرشديين نقرا من اللاهوتيين من أمثال جيوم الأمري والاسكندر الهاليسى والقديس بوناافتورا والقديس ألبرت الأكبر ثم القديس توما الأكويني^{١٤}.

ولم يكن الخلاف بين الرشدية وخصومها مجرد خلاف حول قضايا فلسفية وإنما أتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس فى القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة أي مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية، والذي لم يقصد به فى الواقع إلا التستر على الإلحاد^{١٥}.

أما فى الإسلام فإنه وإن بدا أن الرشدية كانت آخر معازل الفلسفة الإسلامية وشعاعها الخير، فالواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة قد اتخذت مساراً آخر سوف نعالجه فى حينه.

ومن هنا فليس غريباً أن نجد باحثاً معاصراً^{١٦} يؤكد على أن الميزة الأساسية التى جعلت ابن رشد منعظاً فكرياً حقيقياً هى اقتحامه الواسع لمعازل الفكر الأوربي اللاتيني المسيحي حيث قدم مادة معرفية غزيرة فيها لأعدائه ولمؤيديه على السواء.

فابن رشد اللاتيني، أفيروس Averroes كان طبعة مترجمة ناقصة خضعت "للموضعة" لتستجيب لمتطلبات حضارة متأهبة لإنتفاضة ثقافية، وعامة كبرى. وتأتى المفارقة هنا من أن الجلبة الكبرى التى أثارها "أفيروس" لم تسمع أصداؤها حتى فى المشرق العربى والإسلامى على مدى قرون طويلة، ولم يكثرث لأفاعيلها، واليوم يتمثل ابن رشد فى وعي عربى إسلامى منهك ومتقل بخيبات.

^{١٤} د. أحمد محمود صبحي: هل أحكام الفلسفة برهانية ص ٨٢، ٨٣ الكتاب التنكاري مصر عام ١٩٩٣م.

^{١٥} إرنست ريفان: ابن رشد والرشدية ص ٢٧٨ وما بعدها تحت عنوان الرشدية فى جامعة باريس.

^{١٦} انطوان سيف: ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة ص ٦٨ مجلة الفكر العربى العدد ٨١، بيروت عام ١٩٩٥م.

وفي إطار وقائع ملتبسة زادت من حدة مأساويتها عصور طويلة من التراجع، وقد انكشف -لأسف- قرننا العشرين المنصرم عن تراجع فكري في ميدان الأفكار والثقافة، لاحظته كثير من الباحثين^{١٧}، فنجد الإمام محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحا من جمال الدين الأفغاني أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحا من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافتا وانفتاحا من سيد قطب، وما كان ذلك كله من فراغ. ومع التسليم بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية في منظومة الأفكار وفي معتقبيها، نجد أن الأجواء الليبرالية المفتوحة مطالع القرن هي التي أنجبت محمد عبده وانفتاحه المعروف، وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن الكريم.

صحيح أن للنصوص الدينية وتأويلاتها طرائق معتمدة في تراثنا وأصولنا الفكرية، هذا التأويل لا يتم في فراغ وبناء على البنى اللغوية والأصولية والكلامية فقط، بل إن الفضاء الثقافي والثقافي/السياسي يؤثر فيه تأثيرا بالغا.

ومن هنا تأتي أهمية انبعاث فلسفة ابن رشد الحقيقية لتكون زادا معرفيا ملهما في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر الذي يراوح خطواته بين السقوط فريسة التخلف والجمود والانطلاق في آفاق المستقبلية الواعدة التي تطل علينا من الأفقية الثالثة.

ويجب أن ننتبه إلى أن الفلسفة بمعناها الكامل ليست عملا ثانويا أو هامشيا داخل المجتمع وإن الفلاسفة قادرين على أن يكونوا رجال تاريخ؛ لأنهم يصنعون التاريخ على طريقتهم بقوة الفكر الذي يتحول إلى مطمح جماعي وإرادة شعبية، ولا ننسى هنا دور مفكري القرنين الماضيين الأوربيين من مساعدة البشرية على الدخول في عصر الثورة الصناعية والتقدم بخطى مذهلة في الإنجازات العلمية المعاصرة.

ومن هنا فإن ابن رشد مرشح لهذا الدور الكبير الذي ينبغي أن يلعبه في حاضرنا الثقافي والفكري خاصة وأن فكرنا الإسلامي وعلومنا الدينية قد برهنت على تفتحها لسائر الثقافات وأثبتت تعايشها بتسامح مع جميع الملل، فالطابع الأوضح للفكر الإسلامي وأهم مميزاته بدون منازع هو طابع العقلانية الذي يعد سمة لجميع معارف المسلمين، وسواء أخذنا

^{١٧} د. رضوان السيد: حركات الإسلام السياسي المعاصر، مجلة العربي العدد ٤٦٦ الكويت سبتمبر عام ١٩٩٧م.

تلك العلوم الأكثر احتكاكا بالفلسفة مثل علم الكلام أو أقلها اتصالا بها مثل الفقه والعلوم اللغوية، فإن العقلانية فيها صفة بارزة خصوصا عند أئمة هذه العلوم.

ولا ننسى أن كونية الإسلام هي التي تقوم عليها آراء ابن رشد وعظمته وهي التي جعلته من فلاسفة الإنسانية الكبار، إذ جعلته يقدم للناس بسيرته المثلى، ومواقفه الجريئة، وأعماله الجليلة أسباب التقدم ودواعي النهوض التي كانت تعوزهم.

لقد شرح ابن رشد الفلسفة للناس وأوضحها لهم بعد أن كانت غامضة، فجعلها في متناولهم. وأهداهم فلسفته الأصلية ودعاهم إلى البحث عن الحقيقة دون سواها، وأثبت لهم أن العقل هو المعيار المطلق في مجالها إذا لم تكن من الحقائق التي يختص بها الوحي بالإخبار عنها.

وعلمهم النقد النزيه، وأبان لهم أن البشرية عائلة واحدة وأن تقدمها يتحقق بما تبذله الأجيال المتعاقبة عبر العصور من الجهود المباركة في البحث عن الحقيقة.

وأرشدهم إلى أنهم يجب عليهم أن يفحصوا أقوال كل قائل فيأخذوا الصحيح منها، ويشكروه عليه، ويردوا الباطل ويعذروه، لأن المجتهد معذور إذا أخطأ نوله الحق في أجرين إذا أصاب. وأظهر لهم أن تعاليم الوحي لا تناقض فتوحات العقل اعتمادا على معرفة لخاتمة الشرائع بلغت درجة الاجتهاد، واعتمادا على معرفة تفوقت بكثير على معرفة من سبقوه لأثار فلاسفة اليونان والإسلام. لقد كان فكره تنوير من جهة لتاريخ فكري طويل، وحاصل لآراء ونظريات تعاقبت عبر العصور، وبلغت نضجها أخيرا في أحضانها، وهو من جهة أخرى بداية غراء لتاريخ فكري آخر ما زال يمتد إلى أيامنا هذه^{١٨}.

فابن رشد هو الذي بعث الحياة في الفلسفة اليهودية من جديد، وقدم لعلماء اللاهوت من النصراني في القرون الوسطى ما جددوا به طرائقهم في عرض القضايا الدينية والدفاع عنها^{١٩}. وهو الذي منح مفكري الرشدية اللاتينية الآراء التي اعتمدوا عليها في محاربة

^{١٨} ربيع ميمون: القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها ص ٤٢، ٤٣ مؤتمر ابن رشد بالجزائر عام ١٩٨٣م.

^{١٩} راجع رينان: ابن رشد ص ١٨٥ وما بعدها.

الكنيسة، وفي التمهيد لظهور النزعة الإنسانية التي انتشرت في أوروبا، وكانت مقدمة لبداية العصور الحديثة مع الثورة الديكارتية^{٢٠}.

ولهذا فلا غرابة إذا وجدنا له أصداء لدى فلاسفة العصور الحديثة^{٢١} ولدى أنصار العلم والرقى في عصرنا، ولدى المتقدمين والداعين إلى تحرير المرأة، ولدى علماء اللاهوت الذين يرون أن العلم هو أعظم دليل على صحة الدين.

ولقد استمد فكر ابن رشد الكونية والعالمية من الدين الإسلامي نفسه، ومن هنا كان اختلاف منطلقه عن منطلق بعض الفلاسفة العظام، فمنطلق ابن رشد يختلف عن منطلق أفلاطون، إذ أن ابن رشد يؤمن بوحدة الجنس البشري، ولا مكان للعنصرية في هذا المبدأ الذي هو مبدأ قرآني، أما أفلاطون فينطلق من أن اليونان والبربر غير متساويين بالطبيعة^{٢٢}. ويذكر W.W.Tarn أن أفلاطون قال: "إن كل البربر أعداء بالطبع" وأن أرسطو قال: "إن كب البربر كانوا عبيدا بالطبع"^{٢٣}.

ويخالف ابن رشد أفلاطون في القول بأن اليونان هم أكثر الناس استعدادا لاكتساب الكمالات وخاصة الفلسفية، ويرى أن غير اليونان من المجاورين لهم وخاصة أهل الأندلس وسوريا والعراق ومصر نجد بينهم ذوي الاستعداد الفلسفي.

وبهذا يبدو لنا كيف أن الوحدة في نظام العالم وفي الجنس البشري في نظر ابن رشد يؤيدان إلى القول بوحدة المدينة وبإمكان وحدة المجتمع العالمي، ويتسق ذلك مع فكرة التوحيد في الإسلام، مما جعل ابن حزم يقول: "ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد فقط"^{٢٤}. مستندا في ذلك إلى الحديث الذي أخرجه مسلم وهو "إذا بويع لخيفتين فاقتلوا الآخر منهما"^{٢٥}.

²⁰Emille Brehier, histoire de la Philosophie .T.I.F3 PP.610 Paris 1967

²¹le on Gauthier ibn Rochd ,pages 196-265-2760

²²Karl Popape in the open society and estenemies Vol ,p.70 London 1974.

^{٢٣} السابق ص ٢٣٦.

^{٢٤} السابق ص ٢٣٦.

^{٢٥} ابن حزم : المحلى ح ١ ص ٤٥ عام ١٣٤٧هـ

كما أن ابن رشد الذي يشيد بالعقل والفلسفة إمتثالاً لتعاليم الإسلام ودفاعاً عنه لا يستطيع أن لا يشيد بالإنسان الذي يتمتع بالمكانة البارزة في هذه التعاليم وأن لا يدافع عن كرامته، فأعجابه بأرسطو ورفع له إلى أعلى المقامات التي يمكن أن يرفع إليها إنسان دليل على تفتح الإسلام واعتراف منه بالفضل إلى عالم ممتاز يعلو مرتبته في الحكمة. وهو موقف لا يمكن أن ينكره مسلم يعرف أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن الله يؤتها من يشاء من عباده.

ولقد كان ابن رشد يري أن الفلاسفة الحقيقيين مثل أرسطو، مؤمنون بالحقيقة التي هي مطلب الفلسفة الأسمى، مثلها في ذلك كمثل الشريعة التي تجعل من الحقيقة هدفاً أسمى، ونظراً لأن الحقيقة مهما اختلفت طرق التعبير عنها أو أساليب الوصول إليها، لذلك يجب الدفاع عنها ضد المترمّتين من الحشوية وعلماء الكلام.

ولا يجد ابن رشد حرجاً في دراسة الفلسفة وإذاعتها خصوصاً نظريات أرسطو لأنها أكثر عقلانية، وأن يتسلح بمنطق أرسطو وبما تجمع من تراث فكري لدى المسلمين، بفضل المتألفات بينهم وبين يونان وفارس والهند، وأن يوظف حصيلة تلك المتألفات في أبحاثه وفي اجتهاداته، ومن هنا كان هو الوحيد الذي لفت الأنظار إلى قدرة العقل على التجريد ليرتفع من مستوى المحسوس إلى مستوى المعقول، وعلى الرغم من تأثره بأرسطو، إلا أنه تصرف في فلسفته تصرفاً لم يبلغ شخصيته الفكرية ولا أصالته الفلسفية.

إن نظرة خاطفة في كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" تقتنع بأن لعقلانيته خصائص تميزها عن عقلانية أرسطو، فالمعاني الكلية ليست فـطرية في العقل، وليست مثلاً قائمة بذاتها تتراءى للعقل من الخارج، كما ادعاه أفلاطون والأفلاطونية، الأكاديميون والمحدثون، إن المعقولات الكلية لا تبرز في برزخ فيعمل العقل على استيعابها نبل على العكس إنها حصيلة جهود يقوم بها العقل، انطلاقاً من المحسوسات، إنها مستنبطات يصل إليها العقل وهو يقوم بدوره طبقاً لمراحل إدراك المحسوس، فتجزيده، ثم تعميمه.

وثقافة ابن رشد الدينية تنتهي إلى نفس النتيجة الفلسفية السابقة، فالقرآن الكريم يتحدث عن استخلاف الله للإنسان في الأرض والخلافة على الأرض تمثل عمليات منوطة بفهم وتصور ما يجب أن يتغير ويتطور وينمو.

فالإِنسان أي خليفة الله على الأرض، مطالب بأن يفهم ما في هذه الأرض ومطالب بأن يحكم على الأشياء ليرتبها مبرزا علاقاتها 'والحكم على الشيء فرع تصوره' وبعد التصور يحصل التصديق.

إن إصدار الأحكام يفترض القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب بين الكذب والصدق، فلا بد إذن لكل الذين يصدرن أحكاما تقييمية (كرجال الحديث مثلا) أو أحكاما اجتهدية (كالأصوليين) أو أحكاما استنباطية وتأويلية (كالمفسرين) لابد لهم جميعا من قواعد عقلية مقنعة يعتمدون عليها عند النفي والإثبات.

فكان ابن رشد المهتم بالفقه والحديث والاستنباط والتأويل أن يبحث عن منطق وأن يستتير به لينير، ووجد ضالته في المنطق البرهاني، وإن كان هذا لا يمنع من الاختلاف والتجديد ما دامت للرشدية دوافع وتوجهات تخالف دوافع وتوجهات أرسطو والبيئة اليونانية^{٢٦}.

ولقد أدى إيمان ابن رشد بالعقل منطقيا وحتميا ، إلى قبول فكرة العالمية ،أي الفكرة التي تسلم بأن العقل البشري واحدا في كل زمان ومكان، لأنه أراد أن يسيّر نحو الحقيقة أو أن يحدد المبادئ التي يركز عليها في معرفة الواقع إدراك الوجود، وإلا وجد نفسه يستند إلى الأسس والمقاييس نفسها، وهذا ما عبر عنه 'ديكارت' من بعد عندما قال: "إن الحس السليم هو أحسن شيء توزيعا بين الناس".

وهو م بينه ابن رشد أيضا حينما أقام الدليل على ضرورة التعاون في كل الأعمال العقلية بين الأجيال والأمم، بين المتقدمين والمتأخرين: 'وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشارك لنا أم غير مشارك في العملة، فإن الآلة التي تصلح بها التزكية، ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في العملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها

^{٢٦} انظر د. عمار طالبي: النظرية السياسية لدى ابن رشد، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج ١ عام ١٩٨٣م.

شروط الصحة، وأعنى بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام^{٢٧}.

فالتعاون بهذه المثابة يصبح تكاملاً وتنشأ عنه ظاهرة التراكم المنظم أو النمو التي نغير عنها بلفظ آخر هو التقدم، ويضرب ابن رشد ببعض العلوم مثل الهندسة والهيئة فيقول: "وبين أيضاً أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، على مثال ما عرض في علوم التعاليم، فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها، وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك إلا بوحى أو بشيء يشبه الوحي"^{٢٨}.

ولكن صناعة الهندسة لم تكن معدومة، ولا صناعة علم الهيئة بل قد عمل فيهما العلماء منذ القدم، وتزايدت مكاسبهما جيلاً بعد جيل وقس عليهما مختلف العلوم مضافاً إليها شيئاً جديداً من عنده، دون أن تكون مضطراً لإعادة تجربة الاكتشافات الأولى، وهذا ما يؤدي إلى خاصية التراكم التي هي خاصية العلم والتي تؤدي إلى تقدمه وازدهاره.

ومن هنا فحوارنا الفلسفي مع ابن رشد وأعماله ذا وجهين مختلفين ومتداخلين: الوجه الأول يتحدد بانتتمائه إلى مجالنا الحضاري الإسلامي وتحوله إلى جملة أفكار ومعانٍ توجيهية خاصة يحفظها التراث الإسلامي للعرب والمسلمين المعاصرين أما الوجه الثاني: فتوفره مشاركتنا في المضمون الإنساني الشامل الذي تنطوي عليه الرشدية والذي يفصح عن لحظة من الجهد الإنساني التاريخي المتواصل لاستعادة جذارة الإنسان وتأكيدا وتوسيع دائرة حريته.

وابن رشد في هذين الأمرين لم يكرر أحد، ومن هنا يكون تميزه واختلافه فقد قرأ أرسطو والفلسفة القديمة قراءة حررت الأرسطية من عدد من التشويهات والالتباسات

^{٢٧} د. محمد عزيز الحبابي: تعقيب على ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٢٨٣، بيروت عام ١٩٨١م.

^{٢٨} ابن رشد: فصل المقال ص ٤.

وطورتها تطويرا حاسما في جوانب عدة، فمهد بهذه القراءة للانقلاب العلمي-الفلسفي السذي جرى على يد كل من غاليلي وديكارت وبيكون.

كما تصدى لأهل الجدل والحشوية والمتكلمين، منجزا قطيعة فكرية مع الجمود والتزمّت والتقليد، بعد أن قدم إسهامات أساسية في الفلسفة ومناهجها معتمدا على العقل والبرهان مما يكشف الدعوة التي ترددت كثيرا في أنه لم يكن أكثر من مجرد شارح لأرسطو، بذلك نعتة دائتي في "الكوميديا الإلهية". وإلى الفكرة نفسها ذهب "دي بور" حين يقول: "ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تنفى بعد بلوغ هاته الغاية"^{٢٩}.

ويقول بريهي في كتابه "تاريخ الفلسفة": "إن ابن رشد القرطبي يسند لنفسه قبل كل شيء، مهمة توضيح المعنى الحقيقي الذي أراده أرسطو طاليس وتصحيح ما حرفه شراحه"^{٣٠}.

ويقول 'ريفو' في كتابه "تاريخ الفلسفة": "إن ابن رشد شارح منهاجي دقيق لأرسطو ويستحق كل تنويه، لا سيما إذا علمنا أنه كان يجهل اليونانية والسريانية واللاتينية ويشغل بنصوص مترجمة ترجمة رديئة إلى العربية وبعيدة عن الأصل"^{٣١}.

وستتضح لنا في ثنايا البحث تلك الإنجازات الفكرية والفلسفية التي تميز بها ابن رشد عن أرسطو، وكيف كانت فلسفته فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو، وكيف تمكن ابن رشد من إبراز مفهوم أن الحضارة الإنسانية أخذ وعطاء، دون مراعاة للديانات والأجناس، فمشعل الحضارة يجب أن يمكن من إضاءة طريق الإنسانية كلها.

وهذا ما فعله الفكر الرشدي في الفكر اليهودي بواسطة الرشديين من أمثال 'موسى ابن ميمون'^{٣٢} صاحب 'دلالة الحائرين' وابن جبرول صاحب 'تبع الحياة' وفي الفكر المسيحي

^{٢٩} المرجع السابق ص ٥.

^{٣٠} دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي لأبو ريذة ص ٣٨٥ القاهرة عام ١٩٥٧م.

^{٣١}E.Brehier: Histore de la philosophi 1-P.

^{٣٢}A.Rivaud: Histoire de la phiosophi .11-43, 622.

من أمثال 'سيجر دي برايان' و'بويس داسي' وحتى توما الأكويني وغيرهم، وهذا بالرغم من الحملات الهيبية التي شنتها الكنسية على المدرسة الرشدية اللاتينية والمحاكمات التي أعقبت ذلك.^{٣٣}

ويمكننا أن نقول دون خوف من المبالغة أن ابن رشد كان فيلسوف النهضة الأوروبية بقدر ما كان أستاذا للفلسفة المدرسين وعلى رأسهم توما الأكويني وهو ما ذكره 'رينان' في كتابه الذي يعد أول محاولة لكتابة تاريخ ابن رشد بأوروبا. وكذلك الأب 'ماندوي' في كتابه 'سيجر البربانتي والرشدية' الذي يعالج فيه موضوع الرشدية اللاتينية^{٣٤}.

وقد نفذ ابن رشد إلى أوروبا عن طريق الترجمة إلى العبرية، ثم اللاتينية، لا سيما وأن الأوربيين أخذوا يهتمون بالفلسفة القديمة، وخصوصا فلسفة أرسطو وشروحها التي كان ابن رشد أدق وأعرق الفلاسفة الذين ولجوا ميدانها. وكان اليهود أول من أهتم بفلسفة ابن رشد وترجموا معظم كتبه إلى العبرية واعتبر فلاسفتهم أستاذا لهم.

ولم يمض القرن الثالث عشر إلا وتنتشر الرشدية وتصبح من أقوى التيارات الفكرية وأخصبها ويصير توما الأكويني و'ألبرت الكبير' من أكبر أعلامها، وسيحاولان هما أيضا، على نسق ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة، كما أصبحت الرشدية تدرس بباريس في كلية القانون على يد البربانتي الذي حمل لواءها وناقش على أساسها كل من 'ألبرت الكبير' وتوما الأكويني^{٣٥}.

وكان من نتائج هذا النجاح الذي صادفته الفلسفة الرشدية بأوروبا أن قاومت الكنيسة هذا التيار معتبرة إياها خطرا على العقيدة الكاثوليكية، وتحريمها ومتابعة كل مفكر يتأثر بها.

وهكذا وجهت التهمة إلى الأكويني بتأثره بالرشدية، وندد أسقف باريس بتعليمه، وسارت الكنسية الإنجليزية على النهج نفسه، وكلف بابا الكسندر الرابع عام ١٢٥٦م ألبرت

³³renan (E), Averroes et l'averroisme p, 177.

³⁴ المرجع السابق ص ٩.

³⁵E.Behier: Histoire de la philosophie p, 637

الكبير بدحض آراء ابن رشد، فكانت رسالته 'وحدة العقل ضد الرشدية' وامتد الاضطهاد الكنسي إلى 'سيجر البربانتي' مؤسس الرشدية اللاتينية حيث أجبر على التخلي عن دروسه ووضع رهن محكمة التفتيش التي حكمت عليه بالسجن المؤبد ثم اغتيل في سجنه^{٣٦}.

وبالرغم من كل ذلك، فقد استمر الرشدية كتيار فكري جذاب على يد عدد آخر من المفكرين والأساتذة في القرون التالية، ليقدّر لها أن تلعب دورا كبيرا في عهد النهضة الأوروبية.

ويعال لنا أحد الباحثين^{٣٧} استشعار الكنيسة للخطر الذي يأتيها من الرشدية من كونها تتضمن نقدا حاسما للأسس العقيدية والأيدولوجية التي تركز عليها وتفتح المجال لنوع من التحرر الفكري، وهذا النقد هو الذي ارتكز عليه عدد من أحرار الفكر المعاصرين الذين يكادون يعدون سياسة البابوية مثل الإيطالي 'بطرس الأثوني' و'جان الجاندوني' و'مارسيل البادوي' وحينما تأتي النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر نجد الرشدية ترسخت في الجامعات الأوروبية.

لقد وجدت ملجأ أمانا في جامعة 'بادو' الإيطالية التي تمتعت بشيء من الحرية لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، فأمكن لمفكرها مثل 'بومبوتازي' و'كاردان' و'كريمونتي' أن يقدموا نظريات جريئة أثارت احتجاج الكنيسة لأنهم أتوا بنظرة جديدة إلى الدين مبنية على الفلسفة الرشدية التي أعطت لمفاهيم العالم والمادة والواقع مضمونا خصباً ساعد على تقدم التفكير^{٣٨}.

ولما أراد ملك فرنسا 'فرنسوا الأول' أن يتقدم بالتعليم في بلاده كان من جملة الأساتذة الذين استقدمهم من إيطاليا 'فرانيسكو فيكو مركاتو' ليلقي دروسا في 'كوليج دي فرنس' فكانت دروسه كلها مبنية على الرشدية.

^{٣٦} السابق ص ٦٥٧ — ٦٨٣.

^{٣٧} A.Rivaud : Hist. p.11-144

^{٣٨} د. محمد زينبر: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٤٦ ببيوت عام ١٩٨١م.

ولقد ظلت الرشدية تمارس تأثيرها في كل الأوساط الثقافية التي كانت تدعو لحرية الفكر والعقلانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعلاوة على "المدرسة الرشدية" التي عرفت في أوروبا في المراحل الأولى من نهضتها والتي أثرت تأثيرا كبيرا على الفلاسفة الأوروبيين الأوائل، ويمكن القول دون مبالغة أن كثيرا من عناصر الفكر الرشدي التي سنعرض لها، قد وجدت طريقها بشكل أو بآخر إلى فلاسفة أوروبا مثل إسبينوزا الذي تضم فلسفته عناصر إسلامية رشدية ويهودية واضحة.

ومما له دلالة على تأثير ابن رشد في أوروبا فكريا، بل وحتى فنيا نجد كبار رسامي إسبانيا في القرن ١٧ هو "فرانسيسكو دري زورباران" Zurbarán وقد رسم لوحة تسجل انتصار توما الأكويني على ابن رشد خاصة بعد تبني الكنيسة آراء الأكويني^{٣٩}.

بل وظهر في لوحات أخرى كثيرة عند كل من "فرا أنجيليكو" Fra Angelico "وجوز ولي" Gozz Oli الإيطالي، فابن رشد الحاضر في كل هذه اللوحات وهو الخصم فهل ينتصر الأكويني على وهم؟

وفي عام ١٩٩٢م احتفل العالم الغربي بالمنوية الخامسة لاكتشاف كولومبوس للقارة الأمريكية؟ هذا الحدث الذي سيتحكم في كل تاريخ البشرية، كان لأبن رشد مساهمته فيه ، فالمكتشف الكبير يقول في مذكراته عن رحلته الثالثة بأن من أقنعه بأن من السهل المرور من إسبانيا إلى الهند كان ما يقوله أرسطو ويؤكدده ويثبته ابن رشد^{٤٠} بمعنى أن كل حقيقة تأتي من أرسطو ويؤكددها فيلسوف العرب تصبح حقيقة لا مجال للشك فيها.

والمهم هنا في هذا التأكيد ليس حقيقة كروية الأرض، فهذا المر يظل نظريا من السهل القول به، ولكن الأهم هو القول بأن الأرض صغيرة نسبيا والمسافة بين إسبانيا والهند ليست كبيرة بل يمكن بلوغها بالسفينة، لأن هذا يفترض إمكانية دائرة الكرة الأرضية^{٤١}.

^{٣٩} محمد زينبر: ابن رشد والرشدية ص ٤٦.

^{٤٠} د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني ص ١٧ مجلة الفكر العربي العدد ٨١، بيروت عام ١٩٩٥م.

^{٤١} المرجع السابق ص ١٧. وقد تمكن بالفعل البيروني العالم المسلم من حساب هذه الدائرة بدقة بالغة في كتابه "تحقيق ما للهند من مقول" انظر د. بركات محمد مرا: البيروني فيلسوفا، مصر عام ١٩٨٨م.

ولذلك ففكر ابن رشد يمتاز، بعمقه وأصالته وصلاحيته لحل ما يواجهه كل عصر من مشاكل روحية محرجة، بجدة وابتكار تسمح لنا أن ننظر إليه، وإن كان قد عاش في القرون الثاني عشر الميلادي، كفيلسوف من فلاسفة عصرنا.

ويظهر أنه ما كان يمكنه أن يكون إلا هذا الفيلسوف، لأن قيم الإسلام التي صاغت تفكيره ووجهته، لم تعده ليكون فيلسوف زمان ومكان، ولكن فيلسوفا لكل زمان، ولم تعده ليكون فيلسوف أمة، ولكن فيلسوفا للإنسانية كلها.

الفصل الثاني:

أصالة ابن رشد فلسفياً... التأسيس الأبستمولوجي

على الرغم من الإسهامات الجلية لبعض المستشرقين قديما وحديثا خاصة توجيه بعضهم دراساته للاهتمام بعباقرة الفكر الإسلامي كابن رشد، إلا أنه بعد الفحص والتمحيص لهذه الدراسات يتبين للباحثين العرب والمسلمين بعضا من الأغراض غير العلمية لهؤلاء المستشرقين، وتوظيفا للعلم والفلسفة لتبني قضايا غير صحيحة بأساليب بعيدة كل البعد عن أن تكون موضوعية أو تخدم أهدافا ثقافية أو حضارية، وتقديم رؤية ناقصة تسيء إلى الفيلسوف أكثر مما تحاول إبراز أصالته وإسهامه في الفكر الإسلامي.

وهذا نجده واضحا في مؤلف من أهم المؤلفات التي كتبت في العصر الحديث، بل من أوائل هذه المؤلفات التي وجهت الانتباه إلى ابن رشد.

فالمستشرق الفرنسي رينان بكتابه "ابن رشد والرشدية" كان لا يبغي — كما أكدت على ذلك باحثة معاصرة^{٤٢} قضت في دراسته سنوات — إلا الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، بل في بداية العصر الحديث^{٤٣}.

لم يكن ما يعنى رينان في المقام الأول إذن هو ابن رشد ، إذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة في الغرب ، لأنه فقد كل تأثير، إنما كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة "الرشدية" الذين يمثلون حلقة هامة في سلسلة حلقات الفكر الغربي.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد ابن رشد في هذه الدراسة المخصصة له أساسا لم يحظ إلا بثلثها فحسب. فرينان لم يعن في المقام الأول إلا بتلك القضايا الرشدية التي تصور أنها

^{٤٢} د. زينب محمود الخضيرى: مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي ص ١٤٥ الكتاب التذكاري لأبن رشد عام ١٩٩٣م

^{٤٣} Renan (Ernest): Averroes et L'Averroisme (Essa Ristorique) paris, Calaman -Levy, 1867, p, AIII Renan piii I

كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي اليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس، وهما من أهم القضايا التي شغلت فكر العصور الوسطى، وهمش على قضية أساسية، هي مشكلة علاقة الفلاسفة بالدين، والتي تمثل مشكلة أساسية في الفكر الإسلامي عامة وعند ابن رشد خاصة، كما هو معروف عند دارسي هذا الفيلسوف، لاعتقاده خطأ أنها لم تؤثر في الفكر المسيحي.

يقول رينان: "عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا أرسطو على أنه المعلم المطلق دون أن يختاروه"^{٤٤}، وابن رشد عنده: "لم يستطع أن ينتج أبسط محاولة فلسفية"^{٤٥}.

وما كان في إمكان ابن رشد أن يكون غير ما كان -فيما يذهب إليه رينان- لأنه جاء في لحظة تاريخية حرجية هي بداية انهيار الحضارة الإسلامية، لقد قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه ولكنها خلت من كل أصالة، فهو يشرح ويناقش لأن وقت الإبداع قد فات. فهو آخر ممثل لحضارة تنهار"^{٤٦}.

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو بآخر، ربما أضافوا إليه واستكملوا نقصا، وربما تبينوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها، بل ربما اكتشفوا رشديين كان رينان يجهلهم، ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هذا على، أن قيمة ابن رشد هي في كونه الشارح الأمين لأرسطو.

وتذكر الباحثة منهم على سبيل المثال 'دي وولاف' De Wulf وبيكافيه Picavet وبرييه Prechier وكارادي فو Carde Vaux وفان ستينبرجن Van Steenberghen بل ما زال هناك باحثون غربيون يكرسون جهودهم الأكاديمية في استكمال تاريخ الرشدية اللاتينية مؤمنين بأن من شأن الوقوف على هذا التاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.

وعلى عكس التأويل الريناني الذي سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية ليون جوتييه Leon Gauthier الفرنسي في أوائل هذا القرن الذي تصور ابن رشد على أنه

^{٤٤} نقلا عن البحث السابق.

^{٤٥} السابق.

^{٤٦} السابق.

فيلسوف توفيقى فى المقام الأول وبالتالي لا تضعه فى هذا القالب الضيق الذي وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار^{٤٧}.

إلا أن هذه الرؤية لم تجد أنصارا إلا فى العقد السابع ، وكان على رأسهم 'برنشفيك ' Brunschvig الذي صور ابن رشد على أنه فقيه فى المقام الأول^{٤٨}، ومنتجمرى وات M.Watt الإنجليزى الذي ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية فى الأندلس زمن الموحدين^{٤٩}.

ولا نعدم أن نجد أيضا عند بعض الباحثين العرب خاصة فى بدايات هذا القرن استمرار إيديولوجية لتلك الجهود الاستشراقية الغربية التى تحرص قبل كل شيء على تحويل فلسفته إلى قوة تراثية لاهوتية محافظة وتجريده من حماسه التنويرية ونزعه الطبيعية وعقلانيته السياسية واعتداده بقوة العقل الإنسانى.

ولقد بدأت هذه الرؤية الإستشراقية التى مثلها رينان وأمثاله فى الانحسار بعد كثير من الدراسات العلمية والفلسفية الجادة التى تم إنجازها من قبل باحثين موضوعيين، وبعد تكشف أفكار ابن رشد المحورية والتى تجعل منه فيلسوفا متميزا، وليس مجرد شارح يهتم بالمنهج الفلسفى قبل اهتمامه بموضوعات الفلسفة، ويؤسس للنقد منهجا، ويجعل من التأويل العقلى سبيلا إلى التحرر من قطيعة الفكر الجامد وتحررا من الرؤية ذات البعد الواحد.

ولقد كان ابن رشد بنزعه الطبيعية العقلانية واتجاهه التوحيدي وتأسيسه للحتمية الصارمة الشاملة من خلال مفهوم السببية، وتعويله على الملاحظة والتجربة قد أرسى الأساس النظري لنهوض العلوم الطبيعية والبحث العلمى إضافة إلى تقديم رؤية متكاملة لنظريتي المعرفة والوجود.

⁴⁷Gauthier La theorie d ubn Roced (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

⁴⁸Briunschvig: Averroes Jurist, Etudes d'orientalisme dedie es a la memorie de le vi-provençal , Paris 1962 ,ii.

⁴⁹Watt (m) phiosophy and socail structurein Almohad sapin in the islamic quarterly VIII,1964.

ومن هنا يصبح ابن رشد بالنسبة للفلسفة الإسلامية مختلفا كل الاختلاف بالنسبة للفكر الغربي خاصة وسيطه، من حيث علاقته بأرسطو ومولفاته. فخطاب ابن رشد للعرب والمسلمين يختلف تماما عن خطاب التومانية للعصر الحديث، فتوما الأكويني بوضعه الأرسطية في خدمة العقيدة وتضييقه حدود العقل وإمكاناته وإعلائه من شأن الإيمان المسيحي، وتوجهه الأخروي وتأسيسه للشرط الكنسي للخلاص الروحي بعد الموت، وتعمقه الثنائية الفلسفية قد أعد برنامجا أيديولوجيا فلسفيا يتعارض تماما مع الرشدية. ويمكن أن نتذكر على سبيل المثال ملاحظة 'دونمان' من أن 'توما الأكويني' كان أكثر اهتماما بالملاحة، وطعامهم ونومهم من اهتمامهم بالأفعال الطبيعية للأشياء^{٥٠}.

ولذلك فقد أوضحت 'أناليزه ماير' في دراستها عن سابقى غاليلي أن فهم ابن رشد للضرورة الطبيعية قد كان أساسا ديناميكيا أنطولوجيا لتفسير الظواهر، وكان بهذا ممهدا لغاليلي.

وكان ابن رشد صاحب أصالة فكرية ورؤية فلسفية حتى وهو يشرح ويلخص مؤلفات أرسطو، ذلك هو ما يؤكد الباحث الكبير الدكتور حسن حنفي^{٥١} حين يقول: 'يستخدم ابن رشد التلخيص إذن استخداما حضاريا، ففي الوقت الذي يحذف فيه ما لا ينفع وما لا دلالة له وما يتصل بالبيئة اليونانية، لغة وشواهد وما هو جدلي خطابي من الأكاويل المشروحة، فإنه يستخدم البناء العقلي أو القول العلمي البرهاني من أجل عملية النقد الحضاري الفكري والاجتماعي، التي يقوم بها داخل الحضارة الإسلامية'.

ويتابع الدكتور حسن حنفي بقوله 'يأخذ ابن رشد هذه الأنوار ليضئ بها جوانب الخلط في الحضارة الإسلامية خاصة عند الأشاعرة والفلاسفة الإشرافيين والصوفية باستثناء الفقهاء الذين يعتبر ابن رشد نفسه واحدا منهم. وهذا هو سر الاستطراد الذي يأتي به ابن رشد عمدا ثم يقول: 'فلنرجع إلى ما كنا فيه'.. 'ولنرجع إلى ما كنا فيه من الشرح' هذه الأقواس التي يفتحها ابن رشد ليست استطرادا بل نقدا داخليا للحضارة الإسلامية يقوم به ابن رشد، بل هي الأساس والهدف والغاية من الشرح.. وهو ما يفعله كثير من النقاد

^{٥٠} ابن رشد ذروة تطور حضاري وفلسفي: ممثل فلسطين في مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج ٢ عام ١٩٨٣م.

^{٥١} د. حسن حنفي: ابن رشد شارحا أرسطو، ص ٩، ١٠ مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج ٢.

الاجتماعيين في عصرنا هذا من شرح مذاهب الحضارة الغربية مشيرين إلى بعض جوانب الخلط في حياتنا المعاصرة^{٥٢}.

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفي على أن مهمة التلخيص عند ابن رشد لمؤلفات أرسطو هي "أخذ نقطة البداية من مادة لها بناء للعقل الخالص ثم إسقاط المادة وأخذ ببناء العقل الخالص وملؤه بمادة أخرى من بيئة حضارية مخالفة من أجل التنوير الفكري والنقد الاجتماعي، مهمة التلخيص إذن التغيير"^{٥٣}.

ويجب ألا ننسى الاتجاه النقدي البارز لدى ابن رشد والذي وجهه إلى كثير من الأفكار السائدة في عصره ومجتمعه ضد كثير من الفرق الكلامية المسيطرة في مجتمعه العربي والإسلامي -على ما سنرى- كما أن التكرار للمذهب الرسمي للدولة وتسفيه أفكار عقائدية يدين بها العصر بالإجماع ليعد باعتبار الظروف السياسية والعقائدية الضاغطة والإطلاقية في عهد الموحدين أبعد حدا في التحرر والشجاعة الفكرية.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين^{٥٤} على أنه إذا كان لابد من البحث عن أسباب حقيقية لاضطهاد هذا المفكر، فمن الأحسن أن يقع استقصاؤها في هذا الموقف المثير لغضب طائفة المشاعرة المقلدين الذين نصبوا أنفسهم متقنين ملتزمين سياسيا لصيانة العقيدة الرسمية لدولة الموحدين.

ويكفي للإحاطة بشجاعة ابن رشد الفكرية وأصالته العلمية اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل في عصر اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. فقد أحرقت كتب ابن مسرة الجيلي عام ٣٥٠ هـ بمحضر أصحابه^{٥٥}.

وعرفت مؤلفات ابن حزم المصير نفسه أيام ملوك الطوائف، وكذا كتب أبي حامد الغزالي لعهد المرابطين وحوربت التيارات الأخرى من معتزلة شيعية، وصوفية متفلسفين^{٥٥}.

^{٥٢} المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٦.

^{٥٣} د. عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ص ٣٢١ مؤتمر ابن رشد ج ٢.

^{٥٤} النباهي: المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ٧٧ - ٨٢.

^{٥٥} انظر محلة الأندلس ص ٢٣ المغرب عام ١٩٥٨ م.

ويكفي أن نذكر هنا كيف اضطّر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه إلى الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف لأول مرة عن هذا الموضوع ولم يصارحه وبيّن الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضاً، إلى الفلسفة، وإذا كان الخليفة نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها، فهذا وحده يبين مقدار الغربة التي كانت تعانيها الفلسفة في المجتمع الإسلامي^{٥٦}. بل إن ابن طفيل الذي كان يعيش في كنف الخليفة نفسه ويحظى بعطفه وتقديره يوضح لقارئ مقدمة كتابه "حي بن يقظان" أن الفيلسوف في بلاد الأندلس، أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغربة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر منه لم يكلم الناس إلا رمزا. فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعنا من الخوض فيه وحذرتنا عنه^{٥٧}.

وإذا علمنا أن الفقهاء المتمزتون لم يترددوا في تجريد حسامهم على كل من يخالفهم في الفهم والرأي، مما اضطّر مفكر كبير مثل "مالك بن وهيب" أن يتبرأ من الفلسفة وأن يحارب كل تفكير جديد حتى يحتفظ بالمنزلة التي وصل إليها في بلاط المرابطين لأدركنا الشجاعة الدبية التي كان يتحلى بها ابن رشد على الرغم من أنها لن تحول دون اضطهاده هو أيضاً ونكتبته في أخريات حياته.

ولقارنا بين مواقف الدوائر الثقافية المتمسكة بالآراء المذهبية، وموقف ابن رشد في الصراع الفكري لوجدنا عقلانية هذا الفيلسوف المجتهد عقلانية عفيفة وهادئة، بعيدة كل البعد عن الجدل العقيم وعن الإسراف في القول أو التشنيع بالخصوم.

وإذا أردنا أن نعطي أوصافاً عامة لهذه العقلانية، فإننا نعدد لها بعض المزايا التي قلما تتوفر عند معاصريه. فمن مزاياه السيطرة الكاملة على المواضيع والضبط الدقيق لها بسبب تعدد معارفه، وتوسعه الثقافي في مختلف العلوم، مع إتقان الحدود الموجودة بينها، وإدراك الأشياء المشتركة بين الفنون المتقاربة الأغراض، فهو لا شك المدرك المدقق لأغراض العلوم الفلسفية مع الشعور بما يصلح لمساندة العقيدة الإسلامية، وما هو بعيد عن روح هذه

^{٥٦} المراكشي: المعجب ص ٢٤٢.

^{٥٧} ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٦١ دار المعارف بمصانيف طفيل: حي بن يقظان ص ٦١ دار المعارف بمصر.

العقيدة، فبناء الحدود المنهجية بين الفلسفة والشرعية، يجب بناؤها وإقامة جسر التساند بينهما ممن تصح إقامته موقف مدروس ناتج عن ثروة في إطلاع محكم.

هذا فضلا عن على الاعتماد القوي على النصوص والرجوع إلى المصادر نفسها سواء منها الإسلامية وغير الإسلامية، مع الإقرار بكل أمانة بعدم الإطلاع على بعضها إن تعذر هذا الإطلاع، مما يحقق أكبر قدر من الموضوعية.

ومن تصفح آثاره العلمية نجد أن السمة الغالبة والرئيسة التي اتصف بها مذهبه هي سمة العقلانية والارتكاز إلى العقل الإنساني في شقه الناطق ونهجه المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة وينعقد مع هذه السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعضوية، فهو طبيب ومجرب مما يملئ على شخصيته توجهها معيناً يسعى إلى السبب الواقع والعلّة القائمة المتعينة، كل ذلك عمل على وسم آرائه بنهج وطبع معتقداته بطابع العقل والربط والتعليل والتجريب إضافة إلى تأثره بالأرسطية النقية من غير ثوابت المزج الذي أصابها على يد الشراح الإسكندرانيين ومن ثم المشائية العربية.

فالرشدية الحقيقية تتميز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق في مسألة التفسير تعمقا اجتهاديا له المنحى المميز وفيه التوجه الجريء الحر، ولا سيما أنه قاضي قرطبة، فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر، فالنهج إسلامي، ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية، فالتوجه إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليته، فالتوجه إنساني.

ولا مندوحة أن علمنا أن هذه التوجهات قد أثبتت في رسائله الفلسفية ظاهرة حينا وخفية أحيانا، ومما لا ريب فيه أيضا أن الرشدية تأثرت بأعمال المفكرين العرب والمسلمين السابقين في المشرق والمغرب، خصوصا ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣هـ / ١١٣٨م وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص للكشف عن معناها المضمرة.

وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم^{٥٨} علما بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحس والعقل جاء عن ابن باجة واضحا^{٥٩}.

نخرج من هذا إلى أن ابن رشد فيلسوف متميز في نظريته وأفكاره يشترك مع مشائية العرب في اعتماد الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف في مجرى خاص اختص بأخذ أرسطو نقيًا من الشوائب حيث قدم بعد هضمه وتمثله شروحا ومؤلفات انطبعت في قلبها وانسكبت في المعاني الإسلامية الشرقية بما تحمله من أبعاد وتصورات وآفاق محددة انسكابا وامتزاجا، لقد أعاد ابن رشد الاعتبار إلى العقل المعرفي طريقا نحو إبراز أهمية دوره في معارفنا وعلومنا، وكذلك نحو تصحيح مسار الفكر الكلامي والفلسفي.

ولقد أسس العلوم الطبيعية والتجريبية في بعديها الطبيعي والميتافيزيقي حين أقر السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، موسعا من جديد إطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطابع والإمكانات الدفينة في الأشياء وقد خص المسألة السابعة عشر من مسائل التهاقت لإثبات وتأيد موقفه هذا، ردا على الغزالي والأشعرية الذين أنكروا الضرورة واستبدلوها بالعادة.

يرى ابن رشد أن من التمس عليه الأمر في الأسباب الفاعلة، ولم يدرك علاقة العلة بالمعلول، وجب عليه أن يبحث عن المجهول أو أن يطلبه من العلوم^{٦٠}.

وهذا هو تحديد المنهج العلمي الصحيح حيث يميز العقل بين ما هو معروف بنفسه أو محسوس ضرورة، وبين ما لا تحس له أسباب فتسمي مجهولة أو مطلوبة.

هنا يحاول الذهن أن يسبر غور هذا المجهول ويكشف عن خفاياه، فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحد الملاحظة والتوقف عند تبين العادة فقط، إنما هو مخول بطبيعته

^{٥٨} Avermpace, Letterd, adieu p. 41 نقلا عن رفيق المعجم: ابن رشد في رسائله الفلسفية ص ١٠٩، مجلة الفكر العربي العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

^{٥٩} Zainaty : la moale d'Avermpace, vrin

^{٦٠} ابن رشد: تهاقت التهاقت ص ٨٧٢ دار المعارف مصر ١٩٦٤م.

التفتيش عن العلل بغير تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء^{٦١} فأى وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟

والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل^{٦٢} أو ليست المعرفة الحقيقية للأشياء هي المعرفة بالعقل كما رأى أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي، أي العلم اليقيني يستند إلى معرفة المسببات عن طريق أسبابها، وهو ما يمثل الأسس المنطقية، التي إذا أنكرناها تهنا في مجالات الظن، ونفينا كل برهان وحد للدلالة^{٦٣} على الأشياء عدا أن من يضع "أن ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا" كما هو حال الأناصرة.

هذا من جهة العقل وطبيعته المنطقية ومجالات عمله المعرفية. أما من جهة الأشياء، فإن من ينكر سببية المحسوسات ينفي الأسباب الطبيعية ويرفع الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدوها^{٦٤}.

فمنذما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميز بين هذا الشيء أو ذاك. ننع هنا في مشكلة النسبية في العلوم والمعرفة الإنسانية، تلك المشكلة التي دفعت بأفلاطون أن يثبت في كتابه "كراتيل" Cratyle أن الاسم Le nome ليس مجرد لقب يطلق على الشيء ويتبدل مع الزمن والصيرورة، إنه بطبيعته يحمل معنى ثابتا نؤكد به رجوعنا إلى الواقع الأني حيث نقارن الاسم مع الشيء الذي يحمل اسمه ونرى مدى مطابقتها لبعضهما^{٦٥}.

^{٦١} د. جبرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ص ٢٦، ٢٧، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢م.

^{٦٢} ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٥ السابق.

^{٦٣} ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٤٠.

^{٦٤} ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٢.

^{٦٥} Platon ,Cratyle de la ple iad, 1950 p. 688, 439

أما أن يدعي الأشاعرة نفى الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة أو التكرار وأن
المشاهدة لا تدل على أكثر من حصول الفعل عند الملاقة فقط^{٦٦} فهذا ما يدفع إلى التساؤل
عما يعنون بمفهوم العادة هذا: هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتاً
عند الحكم على هذه الموجودات؟

ومحال لأن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل
منه على الأكثر^{٦٧} هذا الاعتطاف مجدداً نحو طريق المنطق جعل ابن رشد يركز على أهمية
العلم البرهاني والمنطق، إدراكاً للعلم اليقيني وهذا ما دفعه إلى أن يرد على الغزالي
والأشاعرة في مسائل التهافت، ليحضرها ويبين قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان،
حيث يُمسَى هذا الأخير المقياس الرئيس للتمييز بين الأكاويل الجدلية والإقناعية المترججة
والأكاويل البرهانية الثابتة.

فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم فـلى جميع
الموجودات على أتم ما في طباعها أن يحصل للإحسان^{٦٨}.

أما البرهان بحد ذاته فهو 'قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود
بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع'^{٦٩}.

وكي تظل منطلقاتنا العقلية ثابتة أمام رجال الفقه والكلام، فقد رأيناه يخص مصنف
فصل المقال لهذا الغرض، مبيناً أن هذا النوع من النظر، دعا إليه الشرع وحيث عليه،
فالشريعة توافق الفلسفة، لا بل تحت على النظر العقلي.

^{٦٦} يقول الغزالي: 'والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به' تهافت الفلاسفة
ص ٧٧٩.

^{٦٧} ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٢

^{٦٨} ابن رشد تلخيص منطق أرسطو ص ١٣٧ تحقيق د.جيرار جهامي ، كتاب القياس ج ١ بيروت عام
١٩٨٢م.

^{٦٩} السابق ج ٢ من كتاب البرهان ص ٣٧٣.

وإذا أردنا تبين الأصالة الفلسفية العميقة لأبن رشد وفلسفته، فما علينا إلا التعمق قليلا في نظرية المعرفة عنده، وبحث الأسس الفلسفية التي قامت عليها وبالتالي معرفة تلك الأنطولوجيا التي ينتهي إليها ابن رشد.

كل مفكر أو فيلسوف يحاول لأن يؤسس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي حتى يتسنى له من بعد بناء صرح العلوم الميتافيزيقية عنده بناء مطابقا للتجربة الإنسانية وعقلانياتها.

لذلك نجد أن النتائج الفلسفية التي وصل إليها كل من ديكارت هي التي مكنته من تأسيس علومه الفيزيائية، كما أن اكتشافات ابن سينا وابن رشد العلمية سواء منها المتعلقة بميدان الطب أو علم النفس أو علم الطبيعة، ليست في نظرنا سوى لوازم لمنهجيتهما الفلسفية ولواقع لها سيما لنظرية المعرفة عندهما.

فإذا كانت المنهجية التي أتبعها أبو الوليد ابن رشد في هذا المجال مغايرة تماما لمنهجية ابن سينا وديكارت، فإن منهجية هذين الفيلسوفين أتت متشابهة إلى حد بعيد سواء من حيث النتائج التي وصل إليها كلاهما أو من حيث المصادرات التي اقتضتها كلتا الفلسفتين، إن يكن ديكارت قد تأثر بابن سينا وبما ترجم من كتبه إلى اللاتينية^{٧٠}.

ومستندنا في ذلك أننا نجد كثيرا من العناصر السينوية في فلسفته كإثبات الإثنية بمعزل عن الجسمية، والبرهنة على وجود الله انطلاقا من جوازية الإنسان والعالم، وتأسيس المعرفة الإنسانية بالالتجاء إلى مبدأ مفارق متعال.

فالبحث عن اليقين هو الدافع الأساسي الذي بعث ديكارت إلى تجربته الفلسفية وكذلك رغبته في استكشاف الأساس الحقيقي الذي يضمن للإثنية وجودها الحقيقي الثابت كما يضمن لها حق المعرفة لما سواها، والذي بمقتضاه تدرك أن الطبيعة الخارجية بقوانينها ليست من نسيج الأوهام.

^{٧٠} د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ١٤٩-١٥٤ القاهرة عام ١٩٦٨م.

لذلك يفرض عليه منهجه أن يشك في كل شيء حتى يتسنى له الوصول إلى مبدأ ثلثت بعيد عن الوهم وغير قابل للشك. ولذلك يشك ديكارت في الحسيات والعقليات، بل في وجود العالم الخارجي "إذ قد تكون في ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعض، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية"^{٧١}.

ولكن ديكارت فجأة يكتشف شيء غير قابل للشك، وهو وجود ذاته أو إنيتيه التي تبقى ثابتة كل مرة حاول أن يشك فيها، من حيث أن الشك نوع من التفكير، هذه الحقيقة تعد أول المعارف اليقينية التي اهتدى إليها، ولم يتم له ذلك بترتيب مقدمات أو إقامة براهين عليها، وإنما بتجربة حدسية مباشرة يعي فيها ذاته كفكرة دون واسطة، من موجود آخر أو من الغير^{٧٢}.

ويصل ديكارت بهذا الكشف إلى معرفة نفسه كجوهر مستقل عن الجسم حقيقته الفكر، وليست تدرك به ولا هي في وجودها محتاجة إليه يقول: "الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعاً.. ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتي"^{٧٣}. وبذلك يثبت ديكارت أول معرفة غير قابلة للشك وهي إدراك الذات لنفسها إدراكاً مباشراً *Cogito Ergo sum* "أنا أفكر إذن أنا موجود".

فاذا استعرضنا برهان الرجل المعلق في الفضاء لابن سينا الذي يقول فيه: "لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتي"^{٧٤}.

سنجد أن ابن سينا لم يقصد به غير إثبات الإثنية ومغايرتها للجسم، حيث أراد أن يبرهن على أن "الأنا" أي الذات الواحدة المستمرة بعينها متميزة تماماً عن الجسم، وأنها أيسر

^{٧١} ديكارت : التأملات ، ترجمة د. عثمان أمين ص ١٠٧ القاهرة عام ١٩٦٥.

^{٧٢} ديكارت : المقال في المنهج ، ترجمة د. عثمان أمين القسم الرابع ، القاهرة.

^{٧٣} ديكارت : التأملات ١٠١.

^{٧٤} ابن سينا : الإشارات والتبسيطات ص ١١٩ ، القاهرة عام ١٩٥٨ م.

وأقرب معرفة منه، إذ أنها تعرف ذاتها بذاتها بغير واسطة الحواس أو التخيل، بل حدسا غير محتاجة إلى الغيرية أو إلى وجود العالم الخارجي، فجوها مستقل عن الجسم، لا تنسد بفساده، ولا تتعدم بانعدامه^{٧٥}.

وبغض النظر عن مسألة تأثير ديكارت بابن سينا، وهي مسألة لا يتطرق إليها شك، فإننا بازاء منهج وأسلوب فلسفي واحد لاكتشاف الذات، ثم تأسيس نظرية المعرفة عليها، وما يترتب على ذلك من رؤية ميتافيزيقية.

إلا أننا نجد ابن رشد الذي اطلع على أعمال ابن سينا وأدرك أهدافها وأغراضها يشن عليه حملة شعواء، وهذا تنبيهه في نقده لكثير من نظرياته وآراءه، نجده كما اختلف معه في البناء الفلسفي ونقده في كثير من المواضع لا يرتضي منطلقاته الفلسفية، فيرفض منهج ابن سينا في إثباته للإنية، ويرى أن هذا محض تخيلات، فلا يمكن للإنية أن تثبت إلا من خلال الغيرية، ولكي نفهم نقد ابن رشد لهذا علينا تذكر نقده لابن سينا في مفاهيم فلسفية أساسية مثل نقده لمفهوم الواجب والممكن والجائز، ولكثير من المفاهيم الفلسفية التي سنتناولها.

فمنهج ابن رشد الفلسفي لا يعتمد إلا على ما هو موجود وجودا حقيقيا واقعيا أو وجودا ممكنا جائزا، والجائز عنده ليس ما لا حد له أو لا فصل له أو ما يتوهمه الإنسان، وإنما الجائز هو الذي يستمد كيانه من طبيعة الوجود لا من مباحث المنطق يقول:

"وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضى العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز"^{٧٦}.

أما الجواز في العقل أو المنطق فجهل، يقول ابن رشد أيضا: "الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات كقولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل"^{٧٧}.

^{٧٥} ابن سينا: الشفاء ج ١ ص ٢٨١، ٢٨٢ طهران.

^{٧٦} ابن رشد مناهج الأدلة ي ٢١٠، القاهرة عام ١٩٥٥م.

^{٧٧} السابق ص ٢١١.

ومن هنا لو حدنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته لأجزنا وجود العناء والغول، وافترضنا بالتالي افتراضات غير جائزة الوجود، ثم استتجنا منها أمور ندعي وجودها وواقعيتها كما فعل ابن سينا بخرافة الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء، إذ أطلق لعنائه الخيال، وأثبت ذاتا لا علاقة لها بالواقع ولا صلة لها بالعالم الخارجى، وهو ما سيقع فيه "ديكارت" ويظل حبيس ذاته، لا يخرج منها لإثبات العالم الخارجى بغير الضمان الإلهى، والذي يعتبر حلا لاهوتيا غير عقلي أيضا. ومن هنا تخالف فلسفة ابن رشد فلسفة كل من ابن سينا وديكارت لاقتضاءها ذلك.

وهناك سبب ثانى تقتضيه فلسفة ابن رشد لرفض هذا المنهج السينوي فى إثباته الإنية وهو يتمثل فى مغايرة المصدر الذى تنطلق منه كلتا الفلسفتين، فبينما ينطلق ابن سينا من التعلل المحض، ليدرك إنيته، ترى ابن رشد يولى اهتمامه إلى الموجود أى إلى العالم الخارجى الذى بانكشافه تنكشف الإنية الشخصية الناشطة التى بدورها الفعال تجرد المعانى المعقولة عن المعطيات الحسية وتقدمها إلى العقل فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية^{٧٨}.

فيعقلها كما يعقل ذاتيته وبذلك يصبح العقل الإنسانى بوجه ما جميع ما عقله من معقولات، وإن ظل بوجه ما مغايرا لتلك المعقولات التى جردها ووجدها، لتكون صورا ذهنية، فهناك إذن وحدة عقلية تشكل الإنية الشخصية وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى^{٧٩}.

فالعقل الهولاني ليس سوى استعدادات صورتها العقل بالفعل والعقل بالفعل هو مادة للعقل المستفاد الذى يعد صورته، والعقل الفعال الذى هو صورة العقل المستفاد ليس سوى القوة العقلية المجرد للصور الهولانية، التى بترتيبها وتوحيدها إياها تجعلها معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

^{٧٨} انظر ابن رشد السابق ص ٢١١.

^{٧٩} يقول ابن رشد فى "الشرح الكبير" لكتاب "النفس" والنص العربى مفقود وليس لدينا إلا ترجمته اللاتينية

يقول ابن رشد: "إن فقد تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو "العقل" من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيء واحد".^{٨٠}

ومن هذا يتبين لنا مخالفة ومغايرة ابن رشد ليس لابن سينا فقط، بل لكل المدرسة المشائية العربية التي جعلت للعقل الفعال الدور الأساسي في المعرفة الإنسانية، وبالتالي تأسيس المعرفة في مبدأ مفارق، ومتعال على الوجود الإنساني، إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون في أرقى إدراكاته.

وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية في مصدر إنساني وليس في مصدر متعال، يستمد منه معارفه ومدرجاته، وهو ما انتهى إليه باحث في دراسة شيقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد إذ يقول:

"هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أقر بها ابن رشد تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل من العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يقل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل الهولائي عقلا بالفعل والمعقولات الهولائية معقولات بالفعل بعد إن كانت بالقوة، فطرافة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولا ثم في اعترافه بأن الإتيه هي علم ومعلوم، وأن العلم معلوم عن الموجود إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا".^{٨١}

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها لأبو الوليد ابن رشد في إثباته إثباتا قطعيا أن وجود الأنا ينكشف لا عن طريق التفكير المحض المنفلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرّد الصور الهولائية ليجعلها معقولات بالفعل".^{٨٢}

^{٨٠}S.nogules : Al-Andalus 1967 p. 1-26.

^{٨١}ابن رشد : الشرح الأوسط لكتاب النفس ، مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبة الوطنية ببائيس تحت هذه العلامات :

N.A.T hebreu 1009- ancien fond 3171 fols 103 v .155.

^{٨٢} ابن رشد : الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص٦١، بيروت عام ١٩٦١م.

ويحدثنا ابن رشد عن ديناميكية هذا العمل الإدراكي بقوله: 'ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلي فيه هو المدرك ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقلها قبولا غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس'^{٨٢}. ويقول أيضا: 'وذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت هي نفس المعقولات'^{٨٣}.

وقد رد ابن رشد هذا المعنى في كثير من مؤلفاته حتى صار يقينا عنده أن الإثنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفتنا بها وبذاتها.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية، كمشكلة وجود العالم الخارجي، ومشكلة المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الذات على نفسها وأصبحت أسيرة ذاتها، ولذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه، لا من نفسه ليدرك الموجودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

وهذا بخلاف 'ديكارت' صاحب الأثنينية، أي الذات في مقابل العالم، وهي أثنينية جوهرية طرفاها مفصلان عن بعضهما البعض، ولكي يوصل بينهما كان لزاما عليه الانتجاع إلى مبدأ ثالث يكون وصلا بين الطرفين المنفصلين، وبالتالي كان لزاما عليه أن يبرهن على وجود الله قبل أن يقر بوجود العالم الخارجي، وبصفة عامة بوجود الغيرية، وما وجود الله هنا إلا ضمان لوجود العالم الخارجي الذي نحسه ونتخيله ونتصوره، فلا يمكن أن يكون الله قد وهبنا طبيعة تقدم لنا من أحاسيس وتخيلات غير صادرة عن موضوعات موجودة حق'^{٨٤}.

^{٨٢} د. عبد المجيد الغنوشي: تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد ص ٢٥٨ - ٢٥٩ الذكرى المنوية لابن رشد بالجزائر عام ١٩٨٣م.

^{٨٤} ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ٧٧ القاهرة عام ١٩٥٠ م.

^{٨٥} ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ضمن رسائل ابن رشد ص ١٤٧ حيدر آباد عام ١٩٧٤م

فلو لم تكن الأفكار التي تنتقلها إلينا هاتان الملكتان صادرة عن أشياء موجودة وجوداً صادقاً لكان الله مخادعاً^{٨٦}. فثبت وجود الله كان أول يقين بعد ثبات الإثنية هو الذي سمح لديكاريت بالتعرف على العالم الخارجي، وهو الذي قدم له الضمان الأساسي لمعرفة هذا العالم^{٨٧}.

فالإثنية الديكاريتية ليس في مقدورها أن تؤسس شيئاً خارج نفسها، وهي تفتقر دوماً إلى مصدرها وخالقها الذي حفظ عليها وعلى العالم حقيقته ووجوده.

ومن هنا يمكننا تبين الصبغة اللاهوتية الخفية، في مذهب ديكارت، فضلاً عن وقوعه في الدور Cercie vicieux حينما يبرهن على وجود الله ووجود المعاني الأثرية الواضحة المتميزة^{٨٨}.

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشائية العربية لالتجاءها إلى المبدأ المتعالي الذي تسميه العقل الفعال حيناً وواهب الصور حيناً آخر، لتؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق، والذي يتطابق بواسطته الوجود والمعرفة، فقد أقر كل من ابن سينا والفارابي بوجود العقل الفعال الذي هو العقل العاشر في سلسلة الفيض والذي له دوراً أساسياً في إحداث الموجودات، ويمكن العقل الإنساني (بعد إخراجها من حالة القوة إلى حالة الفعل) من تعقلها حيث يقول ابن سينا: "...أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات، فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا"^{٨٩}.

^{٨٦} ديكارت : التأملات ص ٢٢٤.

^{٨٧} ديكارت : التأملات ص ٢٣٠.

^{٨٨} F,Alquei : Descartes . p.232 puf . 1950.

^{٨٩} الدور صورة من صور المصادرة على المطلوب ، وهو استدلال يعرفه (جون ستيورت مل) بكونه: "البرهنة على كل واحدة من قضيتين بالأخرى" ويذكر سبب الوقوع فيه بقوله: "إنه كثيراً ما يقترفه الذين يستعجلهم بقوة مخاصمهم فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصوا أسسه فحصاً كافياً وهم يتقدمون به". وانظر: مشكلة الدور الديكارتي: د. الربيع ميمون ص ٦٨، ٦٩ ط ٢ الجزائر عام ١٩٨٢.

فإذا كان واجب الوجود عنده مصدر الموجودات جميعا عن طريق العقل الفعّال^{٩٠}، ومصير العقل الإنساني الهولاني عقلا بالفعل بأن يهب له صور المعقولات.. فوجود الغيرية ومعرفة مؤسسها الله ويضمنهما الإنسان^{٩١}. وبهذه الطريقة الغريبة يغدو مستوى المعرفة ومستوى الوجود متطابقين وكيف لا وقد انطلقا من مصدر وينبوع واحد، ليس هو شيئا آخر سوى الله الضامن لوجودهما عن طريق العقل الفعّال والمؤسس لهما أوثق تأسيس^{٩٢}.

أما ابن رشد فلم يكن في حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي ليثبت ذاته أو إنيتته أو ليثبت العالم الخارجي، أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية. فقد تبين لنا بوضوح أن معرفة الإنية عند لا تتم إلا بشرطين أساسيين:

الأول: وجود الموجودات خارج النفس. والثاني: نشاط العقل الإنساني الذي يجعل تلك الموجودات معقولات بعد أن يجرد المعطيات الحسية مما يشوبها من جسمانية ويوجد بينها، فيعقل ذاته بتعقله إياها، لذلك فوجود العالم الخارجي ضمانا لوجود إنيتته وضمنا لوجود الغيرية بالنسبة إليه ما دامت إنيتته لا تتأتى لها معرفة ذاتها إلا بانكشاف العالم الخارجي لها.

وأنى تتأتى له معرفة ذاته، بل نفسه الناطقة إذا ما كانت بمعزل عن الغيرية وعن الموجودات الخارجية التي هي وإياها في حالة "اتصال" وما دام العقل الفعّال في فلسفته ليس شيئا سوى ذلك الموحد لعملية التعقل في الإنسان والمنظم لها، فإن تعقلنا لذاتنا يقتضي أن نكون قد أدركنا النظام والترتيب الموجودين في العالم الخارجي، إذ كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى^{٩٣}.

^{٩٠} ابن سينا : عيون الحكمة ص ٤٣ القاهرة عام ١٩٥٤.

^{٩١} ابن سينا : التعليقات ص ٩٩ القاهرة عام ١٩٧٣.

^{٩٢} السابق ٩٥.

^{٩٣} تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص ٢٦٤ د. عبد المجيد الغنوشي بالمغرب

الذكرى المنوية الثامنة، وانظر ابن رشد: التهافت ص ٣٥٢.

كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها^{٩٤}. ومن هنا فوجود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفة به: "لو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أول علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحد جزءا من موجودات الله"^{٩٥}.

ولذلك لم يبق لابن رشد بعد أن أظهر المنهج المثبت للإيجابية والغيرية وبعد أن أشار إلى الطريق الموصل إلى معرفة الصانع طريق تصاعدي ينطلق من الموجودات إلى الله الخالق والصانع لها، خلافا لما سلكه ديكارت الذي أطلق من مجرد الماهية ليصل إلى وجود الله بوثبة غير مبررة.

ولم يبق لابن رشد بعد ذلك إلا أن يفحص عن الموجودات وينظر في خصائصها وماهيتها لكي تتسع بذلك آفاق المعرفة الإنسانية أمامه حيث أن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده^{٩٦}.

وبذلك يتسنى لابن رشد أن يؤسس ميتافيزيقاه بعد أن أسس المعرفة الإنسانية تأسيسا إنسانيا غير ملتجئ إلى صدق أو ضمان إلهي، ومن هنا سنجده يرفض ميتافيزيقا كل من ابن سينا والمثالية العربية ليؤسس ميتافيزيقاه المتفككة مع منطلقاته الأساسية والإنسانية، حيث تنطلق من الفكر الإنساني ومن ظواهره أي من نشاطه المرتبط ارتباطا وثيقا بعالم التجربة، بدون أن يلتجئ إلى أساس ديني أو لاهوتي.

وإن لم يمنعه تأسيسه للمعرفة لتصبح إنسانية أن يهتم بالدين ومبادئه ومنطلقاته التي تختلف عن مبادئ ومنطلقات الفلسفة أو المعرفة الإنسانية، وإن كانت تلتقي معها في كثير من الحقائق، وتنتهي معها إلى نفس الغايات والمقاصد.

^{٩٤} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٠٣ القاهرة عام ١٩٥٥م.

^{٩٥} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ١، ص ١٠، بيروت عام ١٩٦٧م.

^{٩٦} السابق ج ١ ص ١٠

ولكن نزعتة العقلية هذه ليست سوى نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقاً من الواقع ذاته واستناداً إليه وليس استناداً إلى مبادئ متعالية على هذا الواقع، فالمعرفة الإنسانية هي إدراك للموجودات من حيث أسبابها ومسبباتها الموضوعية.

والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون^{٩٧}.

^{٩٧} ابن رشد : تهافت التهافت.

الفصل الثالث :

ابن رشد الشارح والجهاز التحليلي النقدي

يمكن أن نتبين كثيرا من القيم العلمية والفلسفية التي نحن أمس الحاجة إليها في العصر الحديث في ابن رشد الشارح، فإن ابن رشد وتلخيصاته لمؤلفات أرسطو تضم جهازا تحليليا نقديا غير مسبوق في الفكر الإسلامي. بل إننا يمكن أن نتبين كل شخصية تابن رشد العلمية والفلسفية من خلال هذا الشرح.

وهذه خاصية يمتاز بها عباقرة الفكر الإنساني، حيث يتركون بصماتهم العلمية الواضحة في كل ما يقومون به من أعمال علمية، خاصة حين يكون هذا العمل تحليليا واستخلاصا لأفكار وفلسفات السابقين ومحاولة الاستفادة القصوى منهم في تطعيم حضارة جديدة تتمثل فكريا وثقافيا كل ما أتت به الحضارات السابقة.

فيمكننا أن نتبين في هذه الشروح العقلانية الرشدية الواضحة، القدرة على التحليل والتفسير الفلسفي، ومن وراء ذلك منهج نقدي يفحص ويمحص وينقد مستخدما أساليب ومناهج من النقد استفادها من تلك العلو الدينية التي برع فيها كفقيه وأصولي، وممارسات من النقد الداخلي والخارجي للنصوص اكتسبها من علوم الحديث ومن معاشته لمسائل القضاء والفتيا والاجتهاد التي عاشها إضافة إلى قيمة علمية هامة تمثل جوهر منهج البحث العلمي الحديث، وهي محاولته تحقيق أقصى موضوعية ممكنة، باكتشافه لفلسفة أرسطو واستخلاص آراءه العلمية والفلسفية صحيحة وخالصة من كل تشويه لحق بها أو انحراف أضفى عليه من جراء سوء تأويلات الشراح والمترجمين.

خاصة وأن الشرح عند ابن رشد يبين عن موقف حضاري وليس تبعية فكرية، ويكشف عن اقتناع عقلي عميق بالاستمرارية التاريخية للحضارة الإنسانية، وتراكم الخبرات الحضارية من خلال التأكيد على وحدة الفكر الإنساني، وعلى عالمية الفكر، وهي صفة إسلامية ظهرت في أعمال الفلاسفة المسلمين ومواقفهم من الحضارات المجاورة.

وهو ما يؤكد عليه مثلا الفيلسوف العربى الكندي أول الفلاسفة المسلمين حين يقول:
'وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أنى أتى، وإن أتى من الأجناس
القاصية عند الأمم المتباعدة'^{٩٨}.

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفى^{٩٩} على أن شرح ابن رشد والشرح المسلمين
للفلسفة اليونان ليس بغريب على الحضارة الإسلامية التى جعلت من الشرح والتلخيص
عملها الأساسى فى عصر الشروح والملخصات والموسوعات.

بل إن الشرح يدل على مدى استيعاب الحضارة الشارحة وبلوغها وقدرتها على تمثيل
الحضارات المجاورة بعد أن تمت ترجمة أعمالها وتعريب مصطلحاتها.

ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحل الإبداع من حيث الكم حجما أكبر من الشرح
والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتى
الفارابى فزادت نسبة الشرح والتلخيص، ومع ذلك ظل الإبداع أيضا من حيث الكم أبر حجما.

ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبداع
من ناحية أخرى، ووضع الكل فى بنية الفلسفة وفى موسوعات كبيرة اختفت -كما يذهب إلى
ذلك الباحث الكبير حسن حنفى^{١٠٠} - مصادرها التاريخية، ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو
وصف الموضوع نفسه.

ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية، فلا إبداع بلا نقل صحيح لذلك غلب
الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث الكم، ومن هنا كانت العودة إلى الشرح والتلخيص
حركة تصحيحية فى فهم النقل وفى الوقت نفسه تتضمن الإبداع خفية وتقية، خاصة ما كان
منها نقدا موجها إلى الموروث.

^{٩٨} الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى ص ٨١ تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، دار
إحياء الكتب العربية.

^{٩٩} د. حسن حنفى : ابن رشد شارحا لأرسطو ص ٨٨ مؤتمر ابن رشد بالجزائر.

^{١٠٠} د. حسن حنفى : الفلسفة والتراث ص ٣٩٤، ٣٩٥ ، الفلسفة العربية المعاصرة ، بيروت عام
١٩٨٨م.

ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد مثل الرازي والطوسي بإبداع خالص دون شرح أو تلخيص، إذ لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، الإبداع في أي مرحلة إلا عند ابن رشد الذي استطاع تمويه الإبداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص، بل أثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الإبداع مباشرة دون مراحل التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

ومن هنا مجتزأة هي الأحكام، لا بل مجحفة تلك التي نعتت ابن رشد الأندلسي يوماً، بأنه لم يكن يطمح إلى أكثر من الشرح والتلخيص على نصوص أرسطو، كونه مال فيهما إلى النقل والتقليد دون التحليل والابتكار، من الطبيعي أن يؤخذ ابن رشد بشخصية أرسطو الفيلسوف، العالم، وهو الذي واكب شرح معظم تأليفه والتعليق عليها، كذلك من غير المستغرب أن يبرز للعوام مقدار إعجابه به إلى حد القول:

« فأعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته فطر الإنسانية، حتى كأنه أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوساً ومشار إليه بما هو إنسان، ولذلك كان القداماء يسمونه الإلهي»^{١٠١}.

لكن العقل الرشدي أثبت أنه كان ضئيلاً أبداً باستقلالية وبموضوعية بالفتاح دوماً على أهل الحق أنى كانت هوياتهم^{١٠٢} فإذا ما شعر أنه مقيد بنص أو ظاهر عقيدة ما، استنهض همته واستعاد حريته المبدعة عند تحليله أو تأويله لمختلف معانيهما، وقد استشف

^{١٠١} ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو، تحقيق د.جيرار جيهايمي ص ٢١٣ من كتاب القياس ط٢ بيروت عام ١٩٩٢م.

^{١٠٢} يقول ابن رشد في معرض بحثه عن جهات النتائج في الشكل الأول المختلط مقدماته من الضرورية والممكنة :«وتحصيل جهات هذه النتائج على مذهب أرسطو أن التأليف لا يخلو أن يوجد فيه نص الانطواء دائماً ولا يوجد فيه معنى الانطواء دائماً ... وأحسب أن هذا المقصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر ... والرجل عظيم القدر جداً ، أما وكذلك يشبه أن ثامسطيوس فإننا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على كثير من قداماء المشائين ، أما وكذلك يشبه أن يكون المعنى ذهب على أبي نصر..» وفي هذا النص دليل على شمولية شروحات ابن رشد وانفتاحه على الفلاسفة القداماء والمحدثين كافة أنظر ابن رشد : منطق أرسطو ص ٢١٣ بيروت عام ١٩٩٢م.

همته واستعداد حريته المبدعة عند تحليله أو تأويله لمختلف معانيهما، وقد استشف الباحثين^{١٠٢} هذا المنحى حين قاموا بجمع شذرات من فلسفته العامة ومنطقه الخاص من خلال تلخيصه لمنطق أرسطو.

كذلك حين أعدنا قراءة مقاطع من تفسيره لما بعد الطبيعة، واستكشفنا بعضاً من الآفاق الجديدة التي أطل منها علينا. وفي هذه القرائن ما قد يكفي للرد على تلك الأحكام، وجعلنا نتأرجح في حكمنا على الفيلسوف الشارح:

أهو مجرد شارح؟ أم فيلسوف كانت له نظراته الذاتية إلى المسائل الفلسفية المطروحة عند المعلم الأول، ومن هنا تأتي أهمية النفاذ إلى صميم الشروح التي وضعها ابن رشد على التفكير الأرسطي لاستخلاص منها خلاصة تفكيره السليم.

فقد كشفت لنا بعض الدراسات عن ابن رشد أن شروحه على أرسطو بصفة خاصة تبرز لنا فلسفته، فهو يحلل، وينقد ويناقض أحيانا آراء بدت عنده خاطئة، بل يدخل في شروحه جانباً إيجابياً من مذهبه، لا يقتصر على متابعة أرسطو.

فمثل هذا القول قد قضى على الفكرة القائلة بأن ابن رشد في شروحه لا يعدو أن يكون مفكراً في إطار آراء أرسطو وحدها. كما أن بعض الأحكام المتسرعة تنهافت أمام هذه الاكتشافات، من ذلك ما يصوره الأب موريس بويج **Mauric Boyges** في مقدمته لتفسير ما بعد الطبيعة، حين يذكر، بأنه لا ينبغي أن ننتظر لأية ملاحظات أو نقد من جانب ابن رشد للفكر الهليني لأنه (أي ابن رشد) كان يجهل اللغة اليونانية^{١٠٤}.

وعلى العكس من الأب بويج، يذهب إرنست رينان إلى التأكيد بصفة قطعية -وهو الخطأ الذي وقع فيه في نظري وفي نظر كثير من الباحثين المعاصرين^{١٠٥}- إلى أنه كان

^{١٠٢} د. جبرار جهامي: ابن رشد الشارح الأكبر، مجلة الفكر العربي العدد ٨١.

^{١٠٤} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج ص ١٣ المطبعة الكاثوليكية، بيروت عام ١٩٥٢م.

^{١٠٥} انظر د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبو الوليد بن رشد ص ١٢، ١٣ الجزائر عام ١٩٨٦م.

يستحيل على ابن رشد أن يسمح لنفسه بالتعبير عن أفكار تخالف أستاذه (أرسطو) على أنه من جهة أخرى كان يلتفت انتباهنا إلى أنه لا يتحمل مسئولية الآراء التي يعرضها^{١٠٦} كما يرى رينان أن المفسر لابد أن تكون له شخصية.

على أن أحدث الدراسات الفلسفية العربية، قد قضت على أحكام كل من إرنست رينان والأب موريس بويج وغيرهم من المفكرين السائرين في هذا الخط من الذين ينفون الإبداع والموضوعية عن ابن رشد في شروحه على كتب أرسطو^{١٠٧} فقد تجاوز جهد ابن رشد الوقوف على آراء أرسطو وعرض آراء جديدة وطريقة من خلال هذه الشروح والتلخيصات، وقد كان 'يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه وفي مؤلفاته التي وضعها بنفسه'^{١٠٨}. وذلك واضح وبيّن، فهو حين يعرض لآراء أرسطو يشير بقوله 'قال' - 'قوله' - 'نظر' - 'ذكر' - 'صرح' وفي غير ذلك ينسب الرأي لنفسه يقول: 'أقول' - 'قلت' - 'أرى'... إلخ.

وكمثال على ذلك فإن ابن رشد حصر جهده إلى حد كبير في أرسطو فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف، ليتسنى له شرحها وتلخيصها^{١٠٩} ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اللاتينية، كما ذكر كل من رينان وبويج، فإنه رجع إلى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفاذا كحنين ابن اسحق، واسحق بن حنين، ويحيى بن عدي، وأبي بشر متى، وراح يقابل بين هذه الترجمات وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين، ويصفي أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية^{١١٠}.

¹⁰⁶Renan (E): Averroes et le averroisme, ed Geimann levy paris, pp.56-57.

^{١٠٧} يؤكد د. محمد عاطف العراقي في صحة جهل ابن رشد للغة اليونانية، إلا أن هذا لم يمنعه كما يقول من الإبداع والإسهام في تلخيص أثر أرسطو من بعض العناصر الأفلوطينية.
^{١٠٨} بلنتيا: تاريخ الفكر الأندلس ص ٣٥٩.

^{١٠٩} جمع الأب جورج قنواطي هذه الشروحات وضعها ضمن كتاب أصدره إيان إقامة مهرجان ابن رشد في الجزائر عام ١٩٨٧ تحت عنوان "مؤلفات ابن رشد" وجاء في القسم الثاني من الكتاب عرض لمصنفات الشرح على أرسطو بدءاً بالمنطق مروراً بالطبيعيات، وانتهاء بما بعد الطبيعة ص ١٠٣ - ١٩٤.

^{١١٠} د. محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٠، دار المعارف عام

ويرجع ابن رشد الأخطاء في مذهب أرسطو ليس فقط إلى أخطاء الترجمات، بل إلى مبادئ الفهم العام الذي يؤدي بالضرورة إلى الخطأ في فهم الجزئيات كما يقول: "فإن هذا مبدأ عظيم من مبادئ الصنائع الجزئية النظرية والغلط فيه سبب لأغلاط كثيرة"^{١١١} كما قد يحدث الغلط من إغفال النظرة الكلية الشاملة والاقتصار على الجزئيات المتناثرة التي لا تجد دلالتها إلا في المذهب ككل.

وهذا هو السبب الرئيسي في خطأ الشراح، فلم يكن لديهم تصور شامل لمذهب أرسطو. لذلك يبدأ ابن رشد ببيان الغرض الكلي من كل مقالة، فما يهمه هو المقصد الكلي وليس العبارات الجزئية والألفاظ المتناثرة، وقد يبدأ البيان عن هذا الغرض الكلي في أول المقالة، وقد يظهر في آخره، فابن رشد يهدف إلى القصد وهو الموضوع الحي في ذهن أرسطو يعرضه في أول كل مقالة. فالعلم يتكون من مجموعة من المقاصد أولاً ثم تتحول إلى أبنية عقلية ثانياً بفضل البرهان ثم تتسلسل المقالات بعضها عن البعض الآخر تسلسلاً منطقياً واضحاً.

فإذا كان أرسطو قد ترك ترتيب المقالات دون نظرية عامة وقصد كلي دون إبراز الرباط الداخلي بينها وتسلسلها وترتيبها الذي يطابق قسمة العقل ومستويات الوجود، فإن ابن رشد قد قام بهذه المهمة ونقل تبويب المقالات وترتيبها بوحى باتباع نظرية خالصة في العقل وترتيب منطقي صرف وهو ما ينقص الميتافيزيقا عند أرسطو^{١١٢}.

فالدافع هنا هو تحقيق تاريخي لمذهب أرسطو بعد ضياعه على أيدي المفسرين، وغاية ابن رشد هي التحقيق والتمحيص والتدقيق عن هذا المذهب وليس مجرد اكتفاء بنصوصه وشرحها بمعنى استبدال لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة.

ويعرض ابن رشد للتفسيرات المختلفة للشراح ويقارن بينها، ويحكم بينها كقاض محايد ويبين أفضلها وأقربها إلى الصواب. ويميز بين ظاهر القول وحقيقته طبقاً لتفرقة الأصوليين بين الظاهر والحقيقة، وكثيراً ما يرجع إلى النصوص الأصلية التي استعملها أرسطو مراجعاً تلخيصه لها وعرض الشراح لأرائها.

^{١١١} ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ٨٤.

^{١١٢} انظر د. حسن حنفي: ابن رشد شارحاً أرسطو ص ص ٦٦ - ٧٢.

وليس كل ما قاله الشراح خطأ، بل يؤيد ابن رشد أحيانا أقوال الاسكندر لأنه ينفق مع ما يظهر من نصوص أرسطو. ويذكر ابن رشد تأويلات الشراح المختلفة لمذهب أرسطو ويقارن بينها ويختار أقربها للصواب^{١١٣}.

ويرجع الخطأ إما إلى نسبة قول لأرسطو لم يذكر فيه هذا القول ثم يذكر الصحيح، أو عيوب في النسخة سقط أو زيادة، وهى أخطاء ترجع إلى النقد الخارجي للنصوص كما هو الحال في علم الحديث، ولكن القلب هو النقد الداخلي أو التأويلات المختلفة للشراح وعرضها على العقل وإرجاعها إلى النص وصحة فهمه ودقة تفسيره، ثم يختار ابن رشد أفضل التأويلات طبقاً لمنهج إسلامي وهو أقرب التأويلات إلى الألفاظ ودلالاتها على المعاني، وهو ما عبر عنه الأصوليين في بحث الألفاظ في علم أصول الفقه كما يذهب إلى ذلك الدكتور حسن حنفي^{١١٤}.

فإذا ما تعددت التأويلات وكثرت صنفها ابن رشد في تأويلين رئيسيين حتى يمكن الفصل بينهما، فيأخذ أقربها ويستبعد أبعدا بالنسبة لظاهر القول ومعاني الألفاظ، بل ويعطي ابن رشد أسباب التأويلات المختلفة إلى أقوال أرسطو ومدلولات الألفاظ على المعاني، وهو في حقيقة الأمر لا يتبع الشراح بقدر ما يدرس الموضوع ذاته من جديد ثم يفصل بين الشواح فيما اختلفوا فيه^{١١٥}، ويحاول أن يزيل كثيرا من الشكوك بشروحه فيدرس المسائل المتنازع عليها ويحكم فيها في النهاية.

ويجب أن نعي أن ابن رشد لا يلجأ إلى أرسطو وشراحه اليونان فقط، بل يتناول أعمال الشراح المسلمين مفندا لتفسيراتهم أو مؤيدا لها، وفي الغالب يكون مفندا للأسس العقلية التي أراد الشراح المسلمون أن يحولوا عليه الفلسفة الخاصة إلى فلسفة عامة.

فنقد ابن رشد لابن سينا الشارح ليس نقدا في فهمه لأرسطو، بل نقد للأسس العقلية التي افترضها ابن سينا كي تكون فلسفة عامة فهو اختلاف فلسفي بالأصالة، وليس مجرد

^{١١٣} ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ج٣ ص ١٤٦٣

^{١١٤} د. حسن حنفي : ابن رشد شارحا ص ٧١، ٧٢.

^{١١٥} ابن رشد : تلخيص المقولات ص ٦٣

اختلاف شارحين على فهم نص واحد، ويعطي ابن رشد الشراح المسلمين حقهم، فليس كل ما قالوه في أرسطو خطأ بل هناك بعض الصواب.

ومن هنا يستشهد ابن رشد بابن سينا في بعض الأفكار ويرد علي اعتراضاته في البعض الآخر^{١١٦}.

ويتبين لنا جدارة ابن رشد بلقب الشارح الأعظم في كونه يحاول أن يحقق أقصى موضوعية ممكنة يمكن أن تتوفر لدى الباحث الفلسفي، إذا علمنا أن شرحه لأرسطو بواسطة أرسطو نفسه، أي بالرجوع إلى آرائه وفحصها وردّها إلى الأصول التي بنيت عليها، والمقارنة بينها، والتمس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها أو داخل منظومة الفكر اليوناني كله - كما توصل إلى ذلك الدكتور الجابري في أحد أطروحاته الفكرية^{١١٧} - مما مكنه من تلخيص فلسفة المعلم الأول أرسطو، من التشويّهات والتأويلات التي تعرضت لها في عصر الأفلاطونية الموروثة وامتداداته إلى الفكر الإسلامي نفسه.

ولقد كان إعجاب ابن رشد بأرسطو راجعا إلى أنه يرى في الفلسفة الأرسطية بناء متماسكا يشد بعضه بعضا، الشيء الذي تفتقده الفلسفات السابقة والتي لم تكن تتوفر على مثل هذا التماسك المنطقي.

على أن القول بـ (إعجاب) ابن رشد بأرسطو - على حد تعبير الباحث الكبير - يجب أن يؤخذ بحذر شديد. فدفاع ابن رشد عن آراء أرسطو لم يكن راجعا دوما إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبة في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبرها داخل المنظومة الأرسطية نفسها، أي أن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها.

إن المبدأ المنهجي الذي سار عليه ابن رشد في شروحه على أرسطو هو قول ابن رشد حكاية عن الحكيم نفسه: 'من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصم بمثل ما يأتي به

^{١١٦} د. حسن حنفي : السابق ص ٦٣.

^{١١٧} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٣٦، ١٣٧ ندوة ابن رشد بيروت عام ١٩٨١م.

لنفسه^{١١٨}. فعلا لقد كان ابن رشد يعتبر أرسطو صديقا وخصما في آن واحد، لقد كان يعتبره صديقا، لأنه يرى فيه فيلسوفا عظيما جعل هدفه البحث عن الحقيقة.

فابن رشد ينظر إليه بوصفه مجتهدا أي علاما يحاول فهم كتاب الكون، ولكن ابن رشد كان واعيا كل الوعي بكون أرسطو خصما له، لقد كان واعيا بأن المبادئ التي كان يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة، لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يرتكز إليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد.

وهكذا، فمن جهة كان ابن رشد وأرسطو صديقين حميمين لأنهما يسيران على نفس الطريق، طريق العقل، ويهدفان إلى نفس الهدف، هدف الحصول على الحقيقة، ولكنهما من جهة أخرى لم يكونا يصدران من نفس المنطلقات والأصول، لقد كان لكل منهما منظومته المرجعية الخاصة.

هذا الشعور المزدوج إزاء أرسطو، الشعور الذي يحكمه التناقض الوجداني ينعكس أثره على قراءة ابن رشد للفلسفة الأرسطية نفسها، إن رغبة فيلسوف قرطبة في احترام المنظومة الأرسطية، جعلته يضطر إلى تأويل بعض آراء أرسطو تأويلا خفيفا ذكيا، وذلك حتى لا يشوهها من جهة، وحتى لا يتركها تحمل تناقضا ظاهرا صريحا مع العقيدة الإسلامية^{١١٩}.

ومن هنا اكتسبت عملية شرح أرسطو مظهرا جديدا: التقليل إلى الحد الأقصى من الخلاف والتباين بين وجهة نظر أرسطو والوحي الإسلامي.

وعندما يتضح له أن عملية التقريب بين الجانبين مستحيلة يجتهد في طلب العذر لأرسطو مبينا أن المقدمات التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الإسلامي، وبالتالي سوهذا ما يؤكد ابن رشد مرارا- فإن هذه النتائج ليست صحيحة صحة مطلقة، وإنما هي صادقة فقط داخل المنظومة الأرسطية، فصدقها صدق منطقي، مشروط بصدق المقدمات التي أنتجتها.

^{١١٨} ابن رشد : تهافت التهافت ج ١ ص ٣٦٩.

^{١١٩} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٣٦١٣٧.

وهكذا فلم يكن هدف ابن رشد الدفاع عن أرسطو في كل الأحوال، بل لقد كان هدفه منحصرا في الحصول على فهم حقيقي لأراء أرسطو، وفي محاولته هذه تبرز حقا أصالة ابن رشد. فكثيرة هي الأفكار التي ابتكرها ابن رشد وينسبها صراحة أو ضمنا لأرسطو، لا لكون المعلم الأول قال بها، بل لأن سياق المنظومة الأرسطية يحتمل القول بها من جهة، ولأنها تقرب المنظور الأرسطي إلى المنظور الإسلامي من جهة أخرى.

إن هناك فعلا فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على أرسطو فلسفة جديدة حقا بهذا الاسم إسلامية جديدة حقا بهذا الوصف^{١٢٠}.

ومن أجمل الأمور أننا نجد ابن رشد من أجل بحث الحياة والحيوية في فلسفة أرسطو وكتابات، خاصة أنها كتابات جافة وصعبة كان يضفي عليها أبعادا أخرى من العلوم الأخرى فإذا تناولها أرسطو على المستوى الصوري أعطاها ابن رشد أساسها النفسي، وهو ما نتيبنيه في مقالة اللام حيث يعطي تفكير أرسطو الميتافيزيقا أساسا من علم النفس وعلم الحيوان، حتى يجعل أفكاره فريية المنال^{١٢١}.

يقول أوليري: "إن ابن رشد قد عرف وعرف بحق أرسطو كما فعل على أن العقل الإنساني عقل فتي سليم مهما قيل فيه، وأنه بالسليقة قادر على أن يرفض وينقض عنه الهرء والأكاذيب"^{١٢٢}.

ويكفي الوقوف على جهد ابن رشد في تلخيصه المنظومة الأرسطية مما شابها من شوائب على أيدي الشراح سواء من اليونانيين أو العرب، "لابد من التأكيد على أن الثقافة العربية لم تستعمر المنظومة الأرسطية كاملة وخالصة ومحررة من شوائب العقل المسنقل" واستشرافاته الهرمسية، إلا مع ابن رشد^{١٢٣}.

^{١٢٠} السابق ص ١٣٧.

^{١٢١} انظر ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥١.

^{١٢٢} أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهبة كامل، الألف كتاب، ص ١٤٤ مصر عام ١٩٦٢م.

^{١٢٣} د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ٣٤٤ مركز دراسات الوحدة العربية ط ٣ عام

١٩٨٨م.

ويجب أن ننتبه إلى أن المنهج الذي اعتمد عليه ابن رشد في شروحه المنهج العقلي القائم على التمييز بين التعبير والبرهان، وعندما يعرض لأفكار المعلم الأول إنما يعبر عن التفرقة بين الخطابة والجدل والبرهان تلك الأساليب الثلاثة التي طالما أكد عليها في كتبه الأخرى كمناهج الأدلة وفصل المقال، مؤكداً أن أرسطو وحده هو صاحب الفكر البرهاني، ذاهبا إلى أن الجدل إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع من الأقاويل اتفق^{١٢٤}.

ولذلك يقول ابن رشد مثلاً: "أخطأوا، وإنما أجروا الأقاويل العلمية مجرى الأقاويل الشعرية التي تستعمل في تعليم الجمهور"^{١٢٥}. أو يقول: "والاسكندر يقول إن هذه الحجة جدلية.. وهذا الذي ذكره الاسكندر أيضاً حجة جدلية"^{١٢٦}.

ولا نحتاج إلى تذكر أن ابن رشد لا يرضى بالاستدلال البرهاني بديلاً، ومن هنا يعرض لأفكار أرسطو معبراً عنها بأسلوبه الخاص في استدلالات برهانية متتالية، خاصة وأنه يرى أن اختلاف أرسطو، مع فلاسفة اليونان القدماء ترجع في أساسها إلى اختلاف في منهج الفكر وطرق الاستدلال، فقد رفض أرسطو في مؤلفاته التي ينقد فيها الفلاسفة القدماء كل ما هو خطابي أو شعري أو جدلي كما يتمثل ذلك في مؤلفات أفلاطون ومحاوراته.

ويجب ألا نغفل هنا أن هذه التفرقة قد أدت إلى نشأة التيار العقلي في الغرب وبالتحديد عن الرشديين اللاتينيين، جاعلة العقل بذلك مقدم على الإيمان. ومن الأثنياء الهامة التي اهتم بها ابن رشد في شروحه، ذكره للمصطلحات التي وردت في مؤلفات أرسطو، خاصة في علم ما بعد الطبيعة، وجعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءاً لا يتجزأ من هذا العلم^{١٢٧}.

وقد ربط ابن رشد بين مباحث الألفاظ واللغة التي تنطبق عليها هذه المباحث، فمباحث الألفاظ في اللغة اليونانية غير مباحثها في اللغة العربية^{١٢٨} ونظراً لارتباط اللفظ

¹²⁴ D.Averny :la Connaissance de l'islam en occident p.40 paris 1964

^{١٢٥} ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٩٣.

^{١٢٦} ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل ص ٣٠ تحقيق تشارلز بتروث.

^{١٢٧} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٤٧٥.

^{١٢٨} ابن رشد : تلخيص المقولات ص ٨٢.

بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبطا تماما باللغة اليونانية. ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، على الرغم من عدم رفض المسلمين للمنطق الأرسطي.

ويبين ابن رشد نشأة المصطلحات العربية وكيفية اشتقاق المصطلح من الأسماء مثل الهوية المشتقة من (هو) الذي هو حرف الربط بين الهوية والمحمول، ومثل اسم الموجود الذي غلط ابن سينا وجعلها عرضا لأنه اسم مشتق، وكذلك إضافة لا قبل الاسم للدلالة على العدم. وترجمة الملكية بحرف لام الملك في العربية، ونظرا لارتباط اللغة بالمنطق، كما ذكرنا، يظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد، فيظهر القياس الأولي الذي اشتقه المسلمون من استدلال القرآن على بعث الأجساد من الآية "قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة"^{١٢٩}.

ونجده يحلل اللفظ وينسبه إلى الألفاظ المشتقة منها حتى يصل بذلك إلى المعاني التي قد يحملها اللفظ مثل لفظ "ابتداء"^{١٣٠} الذي ذكره أرسطو، فنجد ابن رشد يرجع كلمة ابتداء هذه إلى أنها من المبتدأ وهذه تعني أول الشيء وبدايته وهكذا يتبعها ابن رشد حتى يصل بنا إلى أنها تعني أول الأشياء أو مبدأها أي العلة الغائية أو المحرك الأول^{١٣١}.

أما مهمة "التلخيص" عند ابن رشد فقد كانت تقوم أصلا، في رفع قلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم، لذا فقد تتبع النص جملة جملة ونقله نقلا إلى حد أن ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمة من درجة أسلم. فليس التلخيص إذن، كما يعتقد البعض، تفسيرا أو وسط أو نصا مجملا، وإنما هو عند ابن رشد عملية، منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالضبط منهج تقويم [عوجاجه].

ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يشرح ولا يحل ما يقوله أرسطو وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية، وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو، ويكتفى بأن يفتتح التلخيص بعبارة: "قال أرسطو"

^{١٢٩} سورة يس آية ٧٩، وانظر د.حسن حنفي: ابن رشد شارحا ص ١٠٩.

^{١٣٠} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٤٧٧.

^{١٣١} السابق ج ٢ ص ٤٨.

ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو، فلا غرابة عندئذ -كما يذهب إلى ذلك د. طه عبد الرحمن وهو محق في ذلك^{١٣٢}- أن تتداخل عملية التلخيص مع المناهج الأخرى، وأن تتخلل التفسير نفسه، ذلك أن ابن رشد، هنا أيضا يصوغ العبارة قبل أن يتناولها بالشرح والتعليق وتقريبها إلى الأذهان، ولا يتعذر علينا أن نستخلص مما أعاد صياغته في التفسير ترجمة أمتن من الترجمة الأصلية.

ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول أن يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريب، فيستدل في أمثلة بأسماء الأعلام اليونانية بأسماء عربية^{١٣٣}، بل ويقرب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، فيجعل من "أطلس" الإله اليوناني ملكا^{١٣٤}، وفي موضع آخر يؤول اسم الجنس، الإله بمعنى الفلك.

أما عملية "التفسير" التي يقوم بها فهي منهج آخر من مناهج مواجهة النص المترجم، وقوم في توضيح غموض أغراضه، لذلك يعمد إلى تجزئ المقالة إلى فقرات متتالية متفاوتة الطول ويتناول بالتحليل الفقرة جملة جملة، وهو في كل ذلك يستنطق النصوص الأرسطية هادفا إلى الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته.

كل ذلك قام به ابن رشد بأسلوب عربي مبين، وقد برهن على أن اللغة العربية يمكنها التعبير عن كل أغراض الفلسفة العقلية، ويمكنها أن تكون كاشفة لأبلى المواضيع الفلسفية اليونانية عمقا، في وقت كانت فيه اللغة العربية تعبر عن كل علوم الأوائل المترجمة من جهة وعن العلوم المتصلة بأصول إسلامية وعربية من جهة ثانية، مما يكشف تخلفنا المعاصر ويعري تقصيرنا في صنع قوالب فكرية تتابع وتساير المفاهيم والمصطلحات العلمية التي تهمر علينا من الحضارة الغربية ولا نستطيع أن نلاحقها.

وذلك ناشئ من أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المتقف العربي العادي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، فهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي، فالحق أن طبيعة مجتمعه

^{١٣٢} طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلا عرضه لنظرية المقولات ص ١٩٦، ١٩٧.

^{١٣٣} د. جبرار جهامي: ابن رشد الشارح الكبير، مجلة الفكر العربي العدد ٨١ ص ٣٨، ٣٩.

^{١٣٤} السابق ص ٣٩ وانظر ابن رشد: المنطق كتاب القياس ص ٢٠٠.

ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي، لهي عاجزة عن تأهيله تأهيلاً حقيقياً يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وإذا أردنا أن نتبين جوانب المنهج التحليلي النقدي الذي اتبعه ابن رشد في شروحه على أرسطو والذي نحن اليوم في أمس الحاجة إليه، سواء من أجل قراءة النصوص التي تأتينا من التراث اليوناني أو الإسلامي القديم، أو من أجل قراءة نصوص مترجمة إلى العربية أتت غلبنا من الفكر الغربي المعاصر خاصة في عصر بدأت تتكشف فيه مناهج أدبية ونقدية وفلسفية، لابد من الأخذ بها عند تحليل مختلف أنواع الخطاب والكشف عن مستوياته المختلفة وتقديم رؤى وتاويلات تساعد على الكشف عن المستور والمسكوت عنه، فإننا نجد بعض هذه المناهج الرشدية في ثنايا شروحه لأرسطو، تمكن بعض الباحثين^{١٢٥} من رصدها وتحليلها. وقد أشرنا إلى بعضها في فقرات سابقة فقد اتبع ابن رشد دائماً أساليب عقلية ومناهج فكرية في كل شروحه وتلخيصاته يمكن إجمالها فيما يأتي:

١- **المنهج التحليلي في الشرح التفصيلي** وهنا يركز ابن رشد في تفصيله للمعاني، وشروحه للمصطلحات الطبيعية والمنطقية والماورائية، على مسالك تحليلية مختلفة نذكر منها أبرزها:

أ- **السبر والتقسيم**: حيث كان يبحث عن المعاني مجتمعة في الأصل، ثم يفصلها واحداً واحداً، ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل جادة الصواب إلى أن يصل إلى حل واحد ينتقيه، ليثبت بواسطته رأي أرسطو أو يفنده، أو يعدله إلى حين قوله: "وبهذا تتحل الحيرة".

ب- **تنقيح المناط أو إلحاق الفرع بالأصل**: توصفلا إلى إلغاء الفوارق، ومنها طريقة الحذف والمقابلة حيث نراه يقابل بين رأي أرسطو وآراء شراحه، فيحذف منها البرهان الأضعف ليحتفظ بالأجدر والأفضل، هذا ما فعله عند طرحه مثلاً مسألة وجوب كون المقدمات الكلية صادقة على الأزمنة الثلاثة رافضاً رأي الفارابي، أخذ

^{١٢٥} د. جبرار جهامي: ابن رشد شارحاً ص ٣٨، ٣٩.

المقدمة الكلية بمعنى المقول على الكل فقط إذ ليس يمكن أن يوجد القول على الكل فى المقدمة الكبرى الوجودية الحقيقية تماما، فى الأزمنة الثلاثة، إلا فى بعض المواد^{١٣٦}.

ج- إحياء الحوار والجدل بين أرسطو والمفسرين: والذي أكسبه ابن رشد زخما جديدا من خلال تطويره المعانى والمصطلحات المستعملة عند كل منهم. فأقام حوارا غير مباشر، مر عبره بين أرسطو والمشائين، أو بين هؤلاء أنفسهم، مستندا إلى نصوص وشروحات كتبها، وقد ابتغى ربما إنهاء بعض الإشكالات التى ما برحت قائمة فى عصره حول مسائل منطقية وإلهية أو طبيعية ونفسية أو إجلاء بعض الغوامض، أو الفصل إلى حد ما بين أرسطو والأرسطية.

٢- المنهج الاستنباطي فى استلال القواعد والقوانين: بعد أن توصل ابن رشد إلى تفكيك النصوص الأرسطية، وتجزئة أفكارها والتعليق عليها مفردة ومجموعة، مضيفا إيضاحات ومعللا بالبراهين، عاد ليجمع المؤلف ويعيد صياغة النصوص فى قوالب موحدة تخرجها من دوامة الآراء المتناقضة أو عن الغموض والإشكال:

فنراه يجمع فى نهاية كل فصل يعقده ما قد تبين لديه من براهين وإثباتات، ويمهد بواسطة القواعد أو القوانين المسئلة عنها ما قد تبين لديه من براهين وإثباتات، ويمهد بواسطة القواعد أو القوانين المسئلة عنها ما قد ينطبق بالمعائلة على كل مسألة مشابهة.. هذا المنهج عكس دون شك مناحي المنطق الأرسطي المتفرعة، وكذلك الروى الطبيعية والماورائية فى خطوطها العريضة، والتى باتت من خلال شروحاته ترسم معالم الفكر الفلسفة الأرسطي الذي تلقفه الغرب محللا ومعللا ومبسطا.

٣- الشمولية فى التحليل والاستنتاج: هناك بين دفتى الشروحات عالم فكري جمع فيه ابن رشد إفرازات خمسة عشر قرنا من المدارس والمذاهب والمعتقدات فى شتى مجالات ما أطلق عليه اسم أرسطو والأرسطية فى العالمين العربى والغربى، اليونانى واللاتينى، عدا عن إلماحه إلى الترجمة والمترجمين الذين عول على نصوصهم، لا سيما فى مجال ما بعد الطبيعة ذلك أمثال أسحق واسطات وأبى بشر متى وثاوفرسطس والإسكندر الأفروديسي...

^{١٣٦} انظر مثلا مسألة جهة النتيجة فى المقياس المختلط من الضرورية الوجود ابن رشد ، كتاب

ولخص أبرز نظرياتهم، وتجده في مرحلة ثانية يستعرض آراء كل من الفارابي وابن سينا في مجمل هذه المسائل ليقيم الجدل، ويحييه بينهما وبين من سبقهم من الشراح.

هذه العينة من التحليلات كافية لتعكس مدى شمولية التفسير عنده ومدى استيعابه الواسع لمعظم نظريات المفكرين-الشارحين، ضبطا لمغالل الفكر الأرسطي من جوانبه كافة. ناهيك عن ذكره لروى بعض المدارس أمثال القينثاغوريين والموسطائيين، والرواقيين وأثرها في تطوير الأرسطية.

٤- المقاربة اللسانية اللغوية المقارنة: ميز ابن رشد بين معطيات كل من اللسانين اليوناني والعربي. إن من حيث بنية الجملتين، أو مكانة الألفاظ أسماء وحروفا وألفاظا فقد عانى مثل أسلافه، من عظم الفروقات بين لغتي اليونان والعرب، نظرا إلى انتمائهما إلى مصدرين مختلفين من عائلات اللغات الهند - أوروبية من جهة، والسامية من جهة ثانية، فيحدد مثلا غياب فعل الوجود Etre في هذا اللسان.

وكذلك فعل بالنسبة إلى الفوارق بين حرف المطلب وحرف العدل - وإلى مفهوم الكلّي والجزئي، وإلى أداة التعريف ومجالات استعمالها، إن هذا الاهتمام المتنامي عنده، بالعلاقة بين أبعاد المصطلح الفلسفي العربي ومدلولاته يعكس إلى حد بعيد "الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية"^{١٣٧}.

ومن المحتمل جدا أن يكون ابن رشد قد استعان بتعاليق "الحسن بن سوار" على ترجمة حنين بن اسحق هذه التعاليق التي تتضمن شروحا ضافية وتحليلا لغويا لبعض التعابير غير المألوفة والمستعملة في النص المترجم، كما تتضمن بعض أوجه مقارنتها مع الاستعمال اليوناني، ومما يؤكد ذلك اتفاق بعض التراكيب الواردة عندهما.

كما أن كتب الفارابي وخاصة منها كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وشروح المقولات وكتاب الحروف^{١٣٨}.

^{١٣٧} د.جيرار جهامي: ابن رشد الشارح الأكبر ص ٣٩.

^{١٣٨} ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٧٠ تحقيق د.سليمان دنيا ، مصر.

ومهما يكن من شأن تصوراتنا وأحكامنا هذه ، فهناك حقائق لا يمكن التغاضي عنها، تكمن في أن ابن رشد الشارح الذي غاص في أعماق الفكر الأرسطي، قد فهمه بدقة وشرحه بوضوح ما بعده جلاء البواطن، إلى أن ينقله إلى الغرب اللاتيني، فسهل قراءة نصوصه عليهم وعلينا، حتى بات هو المرجع الأسمى للكشف عن مكان المعاني لهذا المصدر الفكري الذي ما فتئت الدراسات تقوم حوله.

إن لـ (أرسطو الرشدي) بُعدا جديدا خوله أن ينطبق على ميادين لم تكن معروفة في زمان أرسطو اليوناني، فعلى خلاف شارحي منطق أرسطو الذين جعلوا الأقوال الخطابية والجدلية على نفس المستوى من الأقوال البرهانية، امتازت عقلانية ابن رشد بالإلحاح على أسبقية الأقوال البرهانية لأن البرهان أمتن وسيلة للوصول إلى المبادئ اليقينية، البرهان هو أساس التفكير السليم، فباسم البرهان ، هاجم ابن رشد ابن سينا والغزالي، كما هاجم المتكلمين، وتلك هي "الثورة الرشدية" في المنطق.

أعجب ابن رشد بأرسطو وتلمذ عليه، ولكنه وظف الأرسطية في خدمة قضايا الستزم بها كمفكر إسلامي إيمانا وسلوكا، فدفاعه عن نظريات أرسطو لم يكن بريئا لذات أرسطو. ومن جهة أخرى، إن شغف ابن رشد بأرسطو ليس انبهارا، بل تقديرا عميقا لأعمال المعلم الأول الذي يمثل أسمى درجات الفضل البشري والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر^{١٣٩}. إن اعترافه العظيم وإعجابه بعظمة زميل له في الحرفة، من شيم نخبة من الخاصة. أعجب ابن رشد أكثر ما أعجب، بميل أرسطو إلى اعتماد البرهان على اعتبار أن المنهج البرهاني أنجع سبيل في البحث عن الحقيقة^{١٤٠}.

والآن نحن في أشد الحاجة إلى تلك الطرائق من التفكير التي اتبعتها ابن رشد في الشرح والتلخيص والتفسير، وفي أمس الحاجة أيضا إلى الجهاز التحليلي النقدي الذي اتبعه في قراءته لمؤلفات أرسطو، بل وإبداع طرائق ومناهج جديدة على شاكلة تلك التي أبدعها ابن رشد من أجل تقديم قراءات حديثة للخطاب الفلسفي العربي في محاولته المزج بين رؤية التراث الإسلامي من ناحية وامتلاك أسباب الحضارة العالمية المعاصرة من ناحية أخرى، خاصة في عصر الاتصالات فائقة السرعة.

¹³⁹Munk , Me Langes..p.441

^{١٤٠} د. محمد عزيز الحبابي: تعقيب على ندوة ابن رشد بالمغرب، بيروت عام ١٩٨١م.

الفصل الرابع :

قيمة العقل والعقلانية

العقل يمثل ركيزة أساسية ومحورية في فلسفة ابن رشد، والعقلانية تمثل الصبغة الأساسية التي يتصف بها مذهبه واتجاهه الفلسفي في الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة. وعلى الرغم من اهتمام كل المفكرين والفلاسفة السابقين له بالعقل والعقلانية، إلا أن أهمية العقل عنده تأتي من كونه قد اتخذ منه موقفا متميزا، حيث رد ابن رشد للعقل الإنساني اعتباره في عصره حين دمج فيه ما كان يعرف بالعقل الفعال -كما ذكرنا سابقا- وحين قاوم إغراء نظرية الفيض والصدور التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا ونقده بشدة، وقد كانت هذه النظرية الأفلوطينية تعول على ذلك العقل الفعال، الذي هو عقل فلك القمر في المعرفة والإدراك الإنساني.

فكان رفضه لهذه النظرية هو رفض لجعل المعرفة العقلية الإنسانية معرفة مستعارة أو وهبية أو تعتمد على ركائز غيبية، وجعلها معرفة كمبية تعتمد على القدرة على التجريد والنظر، وهي في النهاية قدرات بشرية في مقدور كل إنسان ممارستها واكتسابها متى شاء.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تجلّى هذا العقل في ذلك الاتجاه النقدي الذي تبناه ابن رشد وكان مميزا لثلاثة مؤلفات تعتبر من أهم مؤلفاته وهي "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت".

وسوف نعالج الآن الناحية الأولى، وهي مفهوم العقل والعقلانية، والذي يجمع بين نظرية المعرفة ومباحث الميتافيزيقا، ولكن قبل الشروع في المعالجة الفلسفية لهذا الأمر ننبيه إلى أن طابع العقلانية لا يتوقف عند ابن رشد على معالجة الموضوعات الفلسفية الخالصة، بل يمتد إلى كل العلوم التي يكتب فيها ابن رشد أو يؤسس لها.

وأفضل أنموذج لهذه العلوم يتمثل في معالجته للفقه في كتابه 'بداية المجتهد' حيث نجد اهتماماً فائقاً في هذا العلم الديني بالقياس وبالتعويل بشكل أساسي على إظهار العلل، وبالاختلال بعمليات الاستنباط والاستدلال والتي هي عمليات عقلية في الأساس.

فالتقاييس - كما هو معروف - يتطلب مجهوداً علمياً، وعقلياً ضخماً، ويقتضي الوقوف على التحليلات الصحيحة للشرعية الإسلامية، بإدراك مقاصدها العامة من إصلاح البشر والمجتمعات. والفقيه المجتهد - وقد تقلد ابن رشد وظيفة القضاء في عصره - هو الذي يتابع العلل في كل حكم، زيادة على إدراك العلل الأساسية التي يرد الخير للمجتمع ويجنب عنه الشرور.

وليس اختلاف المذاهب في الأحكام إلا من اختلاف في الوقوف على التعليل الأنسب، ولا يعد فقيهاً من تغافل عن هذه الأسرار واكتفى بنقل أحكام مذهبية بالطرق التقليدية التي سلكها أغلبية فقهاء الغرب الإسلامي.

غير أن التعليل الإجمالي لإدراك الأسرار الأساسية للشرعية كثيراً ما يجعل ابن رشد يرتفع فوق موضوع الفقه، ليصل إلى الموضوع المشترك بين الحكمة والشرعية في عقلانية تبرز معاني التواجد والتعاون الاجتماعي، والشواهد من 'بداية المجتهد' ونهاية المقتصد على البحوث التعليلية التي لا تكاد تخلو منها أي صفحة من صفحات الكتاب.

إننا نجد ابن رشد لا يترك فرصة من أجل المزوجة بين الفلسفة والشرعية إلا انتهزها، وقد كان هذا مطلباً رشدياً ملها ويمثل محورا من محاور هذه الفلسفة، حتى في الموضوعات الدينية مثل الفقه.

ولذلك نجد التساند بين الحكمة والشرعية لم يقع التخلي عنه حتى في الميادين الخاصة مثل الفقه، ونجد علوم الملة الإسلامية، كما يسميها ابن رشد، تكتسب نضجها وقوتها حينما تصبح علوماً عقلية تستغل، كلما اقتضى الحال بعض ثمار المجهود الإنساني العالمي، وتمد هي الأخرى الفكر الإنساني بتجارب ثقافية لم يعرفها الأولون.

إن اجتهاد ابن رشد في الشرعية لم يصل إلى مستوى الإثقان، حتى تمكن من استغلال مختلف العلوم العقلية، وما هو واضح بالنسبة للتجربة الشخصية عند هذا المفكر الذي يعد

مثالاً لهذه الظاهرة، قد يكون أقل ظهوراً إذا نظرنا إلى العلوم الشرعية في مختلف تطورها
واكتسابها النضج العقلي عبر مراحل التاريخ. غير أنه يجب ألا ننسى احتكاك علماء الإسلام
من أصوليين وفقهاء ولغويين ومتكلمين، بمعارف الأولين، وبالأخص في المواضيع التي
تدعو إلى إتقان طرق العقلانية وثبت المنهجيات المناسبة لبناء العلوم^{١٤١}.

ومن هنا يمكن أن ندرك مدى تأسيس بعض هذه المنهجيات العقلية، على الرغم من
وعيه بالفرق الأساسي بين القياس والبرهان الأرسطي والقياس كما هو مستخدم عند
الفقهاء والأصوليين.

وقد تعرض ر. برنشفيك^{١٤٢} إلى اعتماد ابن رشد على القواعد المنطقية في 'بداية
المقصد'، وإلى شغفه بالمبادئ العقلية المتطلبة الملحة وإلى ارتكازه على هذه الفكرة الأساسية
المهيمنة على تأليفه، والتي تفرض أن الكليات سابقة على الجزئيات ومقدمة عليها في كل
منهجية بيانية صحيحة.

هذا الشغف بالمبادئ العقلية يبدو في بحث ابن رشد لأكثر من قضية فقهية في هذا
الكتاب. ويمكن تلمس هذا الشغف بالمعاني العقلية في تصور ابن رشد لحجية القياس
ولمكانته من التشريع ولاعتباره كأصل من أصوله وكان حزم الظاهري يقرر ابن رشد أن
القياس الفقهي استتبب بعد الصدر الأول، وهو وإن أقر أن حجته تستخرج من النقل^{١٤٣} فاعتبروا
يا أولي الأبصار^{١٤٤} الآية، إلا أنه يحرص على التأكيد على ضرورة الاعتماد على العقل: 'ودليل
العقل يشهد بثبوته وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي والنصوص غير متناهية والنصوص
والأفعال والإقرارات متناهية. محال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي'^{١٤٥}.

وهذه الطريقة في إثبات حجية القياس يعتبرها مؤرخو التشريع الإسلامي طريقة
جمهور الفقهاء، إذ لم يسبق ابن رشد في تبينها سوى 'المريسي الحنفي' (١٨١٨هـ/٨٣٣م)

^{١٤١} د. عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ج ٢ ص ٣٣٥ مؤتمر ابن رشد عام
١٩٨٣م.

^{١٤٢} د. عبد المجيد التركي: مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأنطلس ج ٢ ص ١٨٦، ١٨٧
ندوة ابن رشد.

^{١٤٣} ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ٣٢٢.

والدقاق الشافعي (٣٩٢هـ/١٠٠٢م) وأخيرا المعتزلي أبو الحسن البصري (٤٣٦هـ/١٠٤٤م).

كما تتجلى العقلانية الرشدية في كتابه 'بداية المجتهد' في عرضه في كل قضية من قضايا الفقه الآراء المتماثلة، ولكن خاصة الآراء الخلافية والنموذجية الراجعة لكل المذاهب السنية، فقد كان هدفه في الكتاب السعي إلى إيجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف، وذلك بدراسة طرق استنباط الحلول من مصادرها التشريعية.

وصورة الاختلاف تتمثل في أن فيلسوفنا الفقيه وإن كان مالكيًا وسليل عائلة ضمت كبار المالكية، لا يرمي مطلقًا إلى الإسهام في أدب المجادلة المالكية. فهو إذن ينقل بأمانة وموضوعية كل الآراء الصالحة حول القضايا التي تعتبر من الأصول والقواعد ويشفعها بأدلتها أو بالأحرى تلك التي تبدو أبلى من غيرها.

وأحيانًا -وكما يؤكد على ذلك باحث^{١٤٤} في فقهه- لا يرضي كل الرضى عن كل ما قدمه الفقهاء من أدلة فيوحي بدليل من عنده يظهر له أحسن في القيام بالحجة المطلوبة.

وقد لاحظ أيضا بعض الباحثين من معاصرينا "ذلك السعي نحو الموضوعية" بل "ذلك الحرص العلمي" الذي يبعث أحيانًا ابن رشد على التردد في قبول هذه أو تلك من الحلول المعروضة أو أدلتها ويدفعه إلى الإمساك عن الإدلاء برأي نهائي في القضية.

ونجد عنده حرص شديد على تفهم أسباب خلاف الفقهاء وشرحها، وذلك بعد عرض كل الآراء التي اتفقوا عليها، فيرجع هذه الأسباب لا إلى اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية، وتاريخية، بل يرجعها على طريقة الأصولي العقلاني البارع إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية كتأويل محتمل لنص قرآني، أو حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعا فقهيًا.

^{١٤٤} د. عبد المجيد التركي: مكاني ابن رشد في علوم الشريعة ص ١٨٥، ١٨٦.

كما تتبدى العقلانية أيضا في سعيه نحو التعيد أو التأصيل، أي ذلك الحرص على الاقتصاد على القواعد والأصول من القضايا الجديدة بأن تصبح قانونا ودستورا، وكذلك على الأمهات منها.

إن معالجة الأصول بهذه الطريقة العقلانية - كما تتجلى في كتابه الفقهي - يستدعي منهجية ذات أهمية خاصة عند ابن رشد، وذلك قصد التوصل إلى درجة التوضيح الكافي الذي يبصر طريق الاجتهاد حيث نجده يبادر صدر كل باب بتحديد المصطلحات وتناولها بالشرح الدقيق قبل الشروع في التفريعات التي تقتضيها الأحوال القانونية، ومن هنا ينطلق إلى تحليل كل فرع مع إبراز علة الخلافات، حتى يتسنى للفقهاء أن يتجاوز، بناء على هذا الموضوع، موقف المقلد الملتزم بالرأي الوحيد من المذهب الوحيد^{١٤٥}.

فضبط المعاني، واستقصاء الأحوال المتعددة للمسألة الفقهية، وذكر خلافا للناس في المفاهيم والتطبيقات، كلها ضمانات علمية، لا يمكن الاستغناء عنها عند الباحث الذي يريد أن يتحرر من ربة التقليد.

ومن هنا فليس غريبا أن يكون العقل جوهر فلسفة الرشدية من حيث أن العقل هو خاصية الإنسان الأساسية وكماله الأسمى. والإنسان، في نظره، حفي به الكمال، ولذلك كان أشرف الموجودات في هذا العالم، لأنه هو: "النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبدا القوة وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهي العقول المفارقة"، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولى إنما ظهر فيه^{١٤٦}. ويذهب ابن رشد إلى أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه خلق لعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده^{١٤٧}.

^{١٤٥} د. عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ص ٢ ج ٣ ص ٣٣٢.

^{١٤٦} ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ١٢٤ تحقيق الأهواني، النهضة المصرية عام ١٩٥٠م.

^{١٤٧} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٤٠.

ويقول: "وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل فعل مقصود به ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة"^{١٤٨} ومن ثم "فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوانات، وهذه أفعال النفس الناطقة"^{١٤٩}.

فالإنسان عنده "من أعاجيب الطبيعة وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلّي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة"^{١٥٠}.

ويحدد مكانة الإنسان في الكون فيقول: "إن أقرب موجود هاهنا في المرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلّي، والكائن الفاسد... فالإنسان هو الوصلة الذي أتصل به الموجود المحسوس بالموجود المعقول ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه"^{١٥١}.

وهكذا سنجد أن القيم التي تسود في تفكيره حسبما يمكن أن نطلعنا عليها دراسة آثوره، وهي القيم التي تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم، ويفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرة الفلسفية الرائدة، ويقوم عليها الوجود الإنساني الصحيح في التصور الإسلامي المتفتح السمح.

ولهذا نجده في تفسيره لما بعد الطبيعة يقول: "من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن هاهنا سبيلا يقضي بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكن في أصل الجبلية والخلقة وهو باطل"^{١٥٢}.

^{١٤٨} السابق ص ٢٤١.

^{١٤٩} السابق ص ٢٤١.

^{١٥٠} ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٩٥.

^{١٥١} ابن رشد: بعد الطبيعة ص ١٦٦.

^{١٥٢} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٥ بيروت عام ١٩٦٧.

ومن هنا فالحقيقة لها وجود قائم، ولنا السبيل الذي يقضي بنا إليها في نظر ابن رشد، ودليله على ما يقول: "ما نقف عليه من الحق في كثير من الأشياء أولاً، وتشوقنا إليها ثانياً. فتشوقنا إليها دليل على وجودها، لأنه لا يمكن، وهو في أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلاً.

ومن هنا أعطى ابن رشد العقل الإنساني أداة لالتقاط الحقيقة، والبحث عنها ووسيلة لفهمها والبلوغ إليها، ومن الخطأ الذي لا تقدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه، لأنه الوسيلة التي تدرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التي تدرك بها أسس سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات، ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبوا إليه من سعادة وكمال^{١٥٣}.

والعقل هو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها ————— يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئاً واحداً.

ولقد اعتنى ابن رشد بتحديد معنى "العقل" على أساس أنه الفارق بين الموجودات المجردة عن المواد، كما مر بنا، وبين الموجودات التي هي مواد أو حالة في مواد، أي على أساس التمييز بين الوجود الأشرف والوجود الأخس، إذ قام البرهان على أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته "عقل" وذلك لأن الصور المادية التي هي ذوات الأشياء وحقائقها، إذا حصلت في النفس المجردة من مادتها كانت "عقلاً" أو علماً، مع أنها قبل عقلها لم تكن مجودة عن المادة. وإذا كان ذلك كذلك فيما ليس مجرداً قبل تعقله، فالتى هي مجردة قبل التعقل أخرى أن تكون علماً وعقلاً.

ولذلك يقول ابن رشد: "إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات"^{١٥٤} غير أن هناك فرق بين المعقول والمعقول فينا، وبين العقل والمعقول في المبادئ المفارقة. وذلك أن العقل في الإنسان هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، فليس هناك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها. ولهذا لم يكن العقل فينا هو المعقول من جميع الجهات.

^{١٥٣} د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ٣٠٤ وما بعدها ط ٢ مصر عام ١٩٦٢م.

^{١٥٤} ابن رشد: تهافت التهافت ص ٨٤.

أما المبادئ المفارقة وفي العقول التي لا تختلط بالمادة أصلاً، بل في أصلها مجردة عن المادة قبل تعقلها وبعده، فإنما يكون العقل فيها هو المعقول بعينه، لا من جهة دون جهة، بل يتحقق ذلك لها على جميع الجهات، وشتى الاعتبارات.

ولذلك كان لا بد من حصول هذه العقول على حقائق الموجودات وذواتها يقول ابن رشد: «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول.. فإن ألقى شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولا بد»^{١٥٥}.

على أن طبيعة العقل لا تكون سجية بسيطة غير مركبة حيث لم تكن عنصراً يحتاج إلى الترتيب بعينه. ولا شك أن ابن رشد قد تأثر بكثير من المفاهيم الأرسطية عن العقل ووظائفه، فحين يدرك العقل المعاني الجزئية والمفاهيم الحسية فهو يعتمد على الحس والخيال، كما ذكر من قبل أرسطو، وحين يدرك الكليات أو المعاني العامة فلا يعتمد إلا على العقل الخالص، وهذا واضح في الرياضيات التي لا تستمد صدق قضايها من حس أو تجربة وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التي يقدمها المنطق.

وليس إدراك الكليات قاصراً على موضوعات الرياضيات والمنطق، وإنما يضم أيضاً معنى الأسماء العامة التي ليس لها وجود واقعي، وإنما تصورات في الذهن نصل إليها بالتجريد. وفي ذلك يقول ابن رشد: «من البين أن الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أشخاصها فقط» (أي الجزئيات)^{١٥٦}.

فإذا استعرضنا طبيعة العقل عند ابن رشد، فنجد أنه قد أدرك أن تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة البدن يلزم أن تفنى النفس بموت البدن، وهذا معارض لخلودها في الأديان، وحين نظر أرسطو في وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعّال، ورأى أن الأول يفنى مع البدن أما الثاني فهو العنصر الإلهي في الإنسان.

^{١٥٥} السابق ص ٨٤.

^{١٥٦} ابن رشد: تلخيص كتاب النفس • تحقيق د. أحمد فؤاد الهواني ص ٦٨ النهضة المصرية عام ١٩٥٠م.

وقد جاء الإسكندر الأفروديسي ونادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة عقول سماها: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال. وقصد بالعقل الهولاني أنه عقل بالقوة مستعد لتلقى ما يلقي فيه من أفكار وهو يفنى بفنائه. أم العقل بالملكة فهو العقل الهولاني حين يكتسب أفكاراً.

أما العقل الفعّال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة، وهو ليس فى الإنسان وإنما خارج عنه، وهو الله، وهو كالضوء يحيل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل. وهو صورة خالصة مفارقة للمادة ولا يقبل الفساد^{١٥٧}. ثم جاء "ثامسطيوس" الشارح المشهور الذي خلف الإسكندر واعتبر أن العقل الفعال جزء منا وإن العقل الفعال والمنفعل أزيلان معا مفارقان للمادة، وإن العقل الفعال موجود فى النوع الإنسانى كله، وهو كالمثال الأفلاطونى الذي يشارك فيه كل عقل جزئى، ومع ذلك له وحدته^{١٥٨}.

ثم جاء الفارابى وابن سينا واستفادا من الاسكندر وأحالا العقل الفعال عقل فلك القمر عند أرسطو، وجعلاه مصدر معرفتنا الإشرافية.

وجاء ابن رشد رافضا للمعرفة الإشرافية ولنظرية العقول العشرة الفارابية، وحاول تفسير آخر لطبيعة العقل يوفق فيه بين نظرية أرسطو فى العقل وعقيدة الدين فى خلود النفس.

وعلى الرغم من أن ابن رشد يأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل إلى هولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، إلا أنه يجعل من العقل الأخير، عقلا إنسانيا حيث يدمجه فى القدرات الإدراكية الإنسانية، ويرفض أن يجعله خارج الإنسان، على الرغم من اتصافه بالمفارقة حيث يقول: "إن وجد للنفس، أو لجزء منها فعل يخصصها أمكن أن يفارق"^{١٥٩}. وأنه أشرف من العقل الهولاني وأنه موجود بالفعل دائما وأنه صورة.

^{١٥٧} د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة كتاب تلخيص النفس لابن رشد ص ٣١ — ٣٧.

^{١٥٨} السابق ص ٤٠، ٤١ وانظر د. محمود فهمي زيدان: نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ص ٤٥—

٤٧ الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة مصر عام ١٩٩٣م.

^{١٥٩} الأهواني: المقدمة ص ١١.

ونظرا لأن هذا العقل هو أخص وصف للنفس، فإذا كان مجردا، فقد تخلص بذلك ابن رشد من تعريف أرسطو للنفس من حيث هي صورة البدن، ومن حيث أن هذا العقل لا يفنى بفناء البدن. كما اختلف ابن رشد مع الاسكندر من حيث أن العقل الهولائي عنده ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار وإنما من حيث هو استعداد لابد وأن يوجد في موضوع، والموضوع هنا ليس الجسم، إنما هو النفس^{١٦٠} وهنا يتفق وثامسطيوس شارح القرن الرابع الميلادي.

أما العقل الفعال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف: 'منها أنه غير هولائي وأنه أشوف من الهولائي وأنه موجود بالفعل، وأنه أزلي، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته. فانظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني ما أعجبه'.

ويقول الدكتور محمود زيدان^{١٦١} عن النص السابق: 'وقد يساعدنا هذا النص على فهم قوله إن العقل إلهي جدا. ولا تعني (الإلهية) هنا أن العقل الفعال خارج على الإنسان، وإنما تعني قدرة خاصة للعقل الفعال على وعي بالذات، بالإضافة إلى إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجردة الخالصة من أي مصدر تجريبي'.

أما العقل المكتسب، فهو ليس بشيء آخر غير العقل الهولائي، وقد خرج من القوة إلى الفعل. فهو العقل المستفاد الذي نجده لدى الفارابي وابن سينا، ويختلف هذا العقل عن سابقه من جهة أنه فان، وذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه في هذا العالم الحسي.

وحينئذ يتبين لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما العقل المادي والصورة العقلية، أي المعاني التي انتزعت من الأشياء الحسية. وبهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد، لا يعقل المكتسب لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها.

^{١٦٠} ابن رشد: تلخيص كتب النفس ص ٨٦.

^{١٦١} د. محمود فهمي زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل ص ٤٨.

ومن هنا يقول د. محمود قاسم^{١٦٢}: 'وفى جملة القول لم يكن ابن رشد أحد اتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما كما يظن كثير من المستشرقين ومن تبع سبيلهم، فإننا نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول. ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشراح فى تحديد الصلة بين هذه العقول: فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكمل وجه.

فإنها لما كانت جوهرًا روحياً أصبحت عقلاً بالقوة لدى اتصالها بالبدن. ثم أدركت بعض المعارف فغدت عقلاً مكتسباً. ولما كانت مستقلة فى جوهرها، فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقي. فنعلم أنها عقل فعال، أي نشاط عقلي محض.

وفى موضع آخر يؤكد الدكتور محمود قاسم^{١٦٣} على أن 'العقل الفعال' عند ابن رشد لا يوجد خارج النفس، وقد نص فى تلخيص كتاب النفس على أنه هو عين العقل المادي. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نستطيع أن نفهم لماذا وجد 'مونك' كتاب 'الفحص عن الاتصال' لابن رشد معقداً. إن السبب فى ذلك يرجع إلى أن هذا المستشرق كان قد كون لنفسه فكرة سابقة خاطئة عن نظرية المعرفة لدى ابن رشد، ولذا فكل نص صريح يبدو له غامضاً لأنه لا يتفق مع فكرته هذه.

وما أكان أحراه بأن يتحرر من الأسطورة التى حاكتها القرون الوسطى حول اسم هذا الفيلسوف ليرى معنا أن العقول الثلاثة السالفة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هى النفس؛ فإن العقل المادي إذا أدرك أنه يحتوي على المعاني بلغ مرتبة من الكمال يتيح له -على ما يذكر الدكتور محمود قاسم- أن ينتقل حسبما يهوي من معنى إلى آخر: ولكن ليست تلك نهاية ما يستطيع أن يبلغه من الكمال.

وذلك لأنه فى الحقيقة جوهر روحي، وأنه هو الذي يصنع المعاني؛
عندما يقوم بتحريرها وانتزاعها من الصور الخيالية. ويمكن تشبيه العلاقة بين العقل الفعال

^{١٦٢} د. محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤، الأتجلو المصرية عام

١٩٦٩م.

^{١٦٣} السابق ص ٣٠٢، ٣٠٣.

والعقل المادي بتلك التي توجد بين المادة والصورة، حتى لا يختلط علينا الأمر فنظن أنه شيء خارج عنه^{١٦٤}.

واستنادا إلى نص هام لابن رشد، لا يوجد إلا بالعبرية^{١٦٥}، وقد أشرنا إليه من قبل يقول فيه: "إذن قد تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها. فهو (العقل) من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعا، وهو في نفسه شيء واحد".

ولذلك لم يكن غريبا أن نجد باحثا معاصرا^{١٦٦} يقول بأن هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أقر بها ابن رشد تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يسجل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل السهولاني عقلا بالفعل، والمعقولات الهيلولائية معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة.

فطرفة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولا ثم في اعترافه بأن الإثنية هي علم ومعلوم وأن العلم معلول عن الموجود "إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلنا"^{١٦٧}.

ويدلل الدكتور الغنوشي الباحث التونسي على قضية هامة هنا، وقد أشرنا إليها سابقا، وهي إثبات الإثنية الإنسانية كفكر من خلال عملية التجريد التي يقوم به العقل، مما يجعل هناك نوع من الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، أو نوع من الاعتماد المتبادل الذي

^{١٦٤} كتاب الفحص ص ٤٨ ، فقد قال ما معناه : ويظهر أن اتصاله وفعله بالحقيقة يماثل الصورة بالهيولي أكثر من اتصال الفاعل بالمنفعل.

^{١٦٥} الشرح الأوسط لكتاب النفس. وهو مخطوط عربي مكتوب بالحروف العبرية ، أشرنا إليه سابقا، موجود بالمكتبة الوطنية بباريس.

^{١٦٦} د. عبد المجيد الغنوشي: تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص ٢٥٩ مؤتمر ابن رشد عام ١٩٨٣م.

^{١٦٧} ابن رشد: الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص ٦١ بيروت عام ١٩٦١م.

يميز ابن رشد عن التصورية الديكارتية، التي لم يخرج منها ديكارت إلا بالضممان الإلهي، ويعتبر هذا ومعه كل الحق ثورة فلسفية غير مسبوقه حين يقول:

"إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد ابن رشد لهي في إثباته إثباتا قطعيا أن وجود الأنا ينكشف لا عن التفكير المحض المغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرد الصور الهيولانية لجعلها معقولات بالفعل".

ويثبت صحة هذه القضية بقول ابن رشد نفسه: "ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلي أن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل إن العقل هو المعقول بعينه. والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مبين لكونها معقولات أشياء خارج النفس"^{١٦٨}.

وقال أيضا: "وذلك يبين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات"^{١٦٩}.

ولقد أطنب ابن رشد في ترديد هذا المعنى في مؤلفاته حتى صار من اليقين عنده أن الإثنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفتنا بها وبذاتيتها.

وهذا الاتجاه المباشر إلى العالم الخارجي كثيرا ما نجده بوضوح لدى فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين، خاصة منهم التجريبيين أمثال 'جون لوك' و'هيوم' أو الواقعيين الجدد أمثال 'جورج مور' و'برتراند رسل'، وإذا كان 'ديكارت' قد ذهب من المعلوم إلى المجهول، ليكشف الحقائق المركبة ابتداء من الحقائق البسيطة إلا أنه لم يستطع أن يخرج من ذاته - كما هو معلوم - إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على

^{١٦٨} ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ٧٧ القاهرة عام ١٩٥٠م.

^{١٦٩} ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ضمن رسائل حيدر آباد الدكن بالهند، ص ١٤٧ عام ١٩٤٧

وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي، فإن ابن رشد على العكس من ذلك استمد مبادئ اليقين من بدهاة العالم، وهذا ما فعله من بعده "ليبنتز" و"جورج مور" وغيرهما.

واعترف ابن رشد بالواقع الموضوعي، وانطلاقه منه، ليس غريباً على الفكر الإسلامي الذي كان جل فلاسفته علماء يشتغلون بالعلم ومناهجهم قبل اشتغالهم بالفلسفة ونظرياتهم الميتافيزيقية، فنحن لا نكاد نجد بين الفلاسفة في الإسلام واحداً إلا كان ممن يشار إليه في هذا العلم أو ذاك.

لقد كان الكندي رياضياً وطبيباً، إلى جانب كونه فيلسوفاً. وكان المعلم الثاني الفارابي رياضياً وعالمياً في الموسيقى. وكان ابن سينا والرازي الكبير طبيبين. وقد جمع الأول إلى الفلسفة والطب العلم بالفلك والحساب، وجمع الثاني إليهما العلم بالكيمياء، وكان ابن رشد فقيهاً وطبيباً، ألف كتابه الهام الكليات في الطب، مثلما كان فيلسوفاً، ولا يخفى علينا من وراء ذلك علاقة العلم بالواقع الموضوعي وبدهاة الطبيعة بالنسبة لفكر العالم.

ومن هنا فالمعرفة عند ابن رشد تظل إنسانية لا تدخل فيها للأجرام والعقول السماوية: (إن منطلقها ومرجعها يظلان الإنسان نفسه في بيئته الإنسانية ضمن عالم الإضافات والموجودات بصفة عامة وضمن شروط الواقع التجريبي الموضوعي بصفة خاصة، ويتأيد هذا الكلام في ضوء فهم ابن رشد لمفهوم السببية الطبيعية، الذي طالما أكد عليه في كثير من مؤلفاته، فقد أحل ابن رشد الضرورة الطبيعية محل الصدفة والاتفاق.

وتبدت العقلانية هنا في ذلك الترتيب والنظام اللذان يختص بهما العقل الإنساني عند تعقله للظواهر الطبيعية، وأثناء إدراكه للموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، لرفع هذه الأشياء هو معطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمظنون^{١٧٠}.

^{١٧٠} ابن رشد: تهافت التهافت القاهرة عام ١٩٦٤م.

وهكذا وضع ابن رشد الفكر العربي على خطى المذاهب العقلانية التى تقرر للعقل
بمكانة رفيعة فى ترجمة الاختيارات والتجارب، وفى تفسير ما يجري فى الكون من حوادث،
وفى إدراكه لذاته وإدراكه للوجود.

وهذه المنهجية العقلية التى اختطها ابن رشد تساعد اليوم على إمطة اللثام عن عثرات
فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التى توقف مد الوعي والإدراك
الإنساني العربي، وتزيل سدف القطيعة والجمود الذى ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية،
ومن هنا يصير استدعاء ابن رشد وعقلايته له مسوغاته الضرورية التى لا تخفى على أحد
فى هذه المرحلة العلمية التى أصبح العقل والعقلانية يحتل فيها أكبر مساحة ممكنة من
الوعي والإدراك الإنسانى.

وبذلك نقيم نوع من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكر الإسلامى،
والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التى لا غناء عنها من أجل الصيرورة فى
التاريخ وعدم الحياة خارجها، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة جمعا حيويا لا يفقدنا هويتنا ولا
يدفع بنا خارج التاريخ، خاصة وأنا نعلم أن كل تراث ينطوي على آلية التأويل التى تهين
للإنسان/ المجتمع أن يحذف ويضيف سبيل التكيف والملاءمة، وفى لحظات التحول
الاجتماعى الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافى يستلهمه ويحاوره فى ضوء المرحلة
ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عملية إعادة تقييم وإثبات لعوامل الحركة والتفسير
ومجالاتها ومداها.

وتأتى أو تتباين حركة الإنسان/المجتمع عند المواجهة بين موقفين على طريفي
نقيض: ردة إلى الماضى فى إطار حاكمية مطلقة للموروث وإغفال لمنطق الواقع أو قطيعة
مطلقة معه هي قطيعة متوهمة فى الحقيقة إذ أنها مستحيلة، وارتقاء فى أحضان الواقع الأني
أو حدائة الآخر... ويدور حوار وصراع للملاءمة والتكامل للاتصال والانفصال^{١٧١}.

ومن هنا فنحن لا نطالب بنفس مفهوم ابن رشد للعقل والعقلانية، ذلك المفهوم الذى
قد تم تجاوزه بثمانية قرون، وأصبح من مفرداته الفلسفية والفكرية ولا يمثل (لا إنجازا
تاريخيا يوزن بميزان عصره وليس بميزان عصرنا، فإن الحديث مثلا عن نظرية الاتصال

^{١٧١} شوقي جلال: التراث والتحدث فى تجربة الهند. مجلة سطور، مصر، أكتوبر عام ١٩٩٧م.

عنده ومستويات العقل ووظائفه المختلفة التي تناولها فلاسفة الإسلام ومن بينهم ابن رشد أصبح حديثاً يختص به تاريخ الفلسفة فحسب.

وأصبح للعقل وآلياته ووسائله ومناهجه في العصر الحديث أسلوباً آخر ومناهج جديدة تتناسب مع معطيات العلم الحديث واكتشافاته الفائقة في علوم النفس والاجتماع والبيولوجيا والدراسات المتصلة بالفسولوجيا ووظائف الأعضاء في عالم يتميز بثورة للمعلومات وفي عصر أصبح يتسم بالسرعة الفائقة في اكتشاف قوانين الطبيعة ونظريات الوجود^{١٧٢}.

ومن هنا فلسنا مطالبين بنفس معطيات العقل الرشدي ولا بإمكاناته المتواضعة والمحدودة، بل نحن في أمس الحاجة إلى مطلق العقلانية، كما أنه لا يمكننا الاستغناء بحال من الأحوال في عصرنا عن الاتجاه النقدي وضع ابن رشد أسسه، على الرغم من اكتشافنا لمناهج من النقد جديدة وعلى الرغم من اتساع دائرة المعقول، وارتفاع سقف العقل في العصر الحديث، فما كان غير ممكن قديماً صار ممكناً الآن بفضل التقدم العلمي المتسارع.

ولا ننسى أن الخطاب الثقافي العربي يبدو للوهلة الأولى، وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية.

لكن قليلاً من التمهيد كفيلاً بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد) هي أقرب في جوهرها إلى روح العصر من كثير من كتابتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب الثقافي العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتهما.

^{١٧٢} إن الزمن أخذ يتحرك بسرعة نتيجة النمو المتعاظم للمعرفة بعد أن تغيرت أحوال المعرفة في العالم تغيراً جذرياً، فإذا كان العلم في الماضي لا يتجدد إلا بعد قرون وقرون، فإن المعرفة المعاصرة تزداد بالضعف كل سبع سنوات، إنه تسارع مذهل يكفى للتكليل عليه أنه سنوياً يوضع ٤٠ ألف مصطلح جديد في مختلف ميادين العلم. وفي كل دقيقتين يصدر مقال علمي في جهة ما من العالم "دمهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ص ٣٥٥ دار عيون، بيروت عام ١٩٩٤م.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المتكف العربي العادي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية والمفاهيم العلمية والفلسفية، فهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي والفلسفي، لتبين لنا مدى العبقرية اللغوية والفكرية والانسجام بطابع الحدائث الذي تمتع بهما أمثال ابن رشد في تطويع اللغة العربية لتصوير قدرة على التعبير العلمي والفلسفي بدقة بالغة في عصر سادت فيه الحضارة العربية والإسلامية العالم الوسيط.

ومن هنا يتبين لنا تهاقت النقد الذي يوجهه بعض الباحثين لقول الدكتور مراد وهبة "إن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان مهيدا للتطوير في أوروبا، في حين أن التطوير غائب اليوم عن العالم العربي، لأن ابن رشد ما زال غائبا" معتبرا هذا القول رهان مبالغ فيه على قدرة الفلسفة (القديمة) على التغيير التاريخي المعاصر والمستقبلي والإغضاء عن أن علاقة التغيير بالفلسفة ليست علاقة تابع، بل هي علاقة جدلية فائقة التعقيد، وفائقة الشمولية.

ولكن من يفهم من استدعاء الدكتور مراد وهبة لفلسفة ابن رشد وتوجيهها العقلاني استدعاء لنفس الفلسفة بمعطياتها القديمة وآلياتها المتصلة بالعصور الوسطى ومشكلاته يكون من الساذجة بكان! إضافة إلى أن تسطير العلاقة بين فترة الفلسفة على التغيير وتبسيطها لم يقل بهما أحد قديما أو حديثا.

ومن هنا فليست محاولة إحياء فلسفة ابن رشد هو محاولة بحث سلفية فلسفية كما يذهب إلى ذلك الباحث خاصة وأتينا لسنا مجبرين على قراءة هذه الفلسفة قراءة قديمة، فإن ابن رشد قد أسس مفهوما للتأويل، سنتناوله من بعد يتيح للمفكرين في كل عصر اتجاها للرؤية الفلسفية مفتوح، يمكن من خلاله قراءة هذه الفلسفة أو تلك برؤية تتناسب مع معطيات كل عصر وتتساوق مع الإمكانيات العقلية لاجتهادات المفكرين والفلاسفة دون تكفير أو تحديد لمعنى واحد دون غيره من المعاني، والمجتهد المخطئ في نظره أجر، والمصيب أجران كما يذهب إلى ذلك الإسلام.

وإذا كان الباحث "عادل ضاهر" يدعو إلى مفهوم أشمل للعقل يتضمن "وظيفة جوهرية" طالما أقصاها عنه "العقلانيون" على حد تعبيره، حيث جعلوا العقل مختصا بالوسائل والمنهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم، "فالعقلاني" يقول ضاهر - هو الذي يتحرر

من المذهبية الضيقة، هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة، والمحاكمة، وحتى الدحض من حيث المبدأ، فإننا نجد فلسفة ابن رشد، في الحقيقة تتجه إلى تحقيق هذا المطلب، فالفلسفة عنده منهجا أكثر منها مذهباً، وتضع للأهداف والغايات أهمية كبرى طالما أقصاها عنها كثير من المفكرين قبله، بل وفي عصره.

ونحن في أشد الحاجة الآن إلى عقلانية ابن رشد وأمثاله من فلاسفة الإسلام، الذين احتفروا بالعقل والعقلانية من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التي بدأت تستشري في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتي أخذت بالفعل توسع من رقعة انتشارها وتستشري استشرى السرطان في الجسم المريض الذي فقد فاعلية جهازه المناعي الذاتي، فارضة خطابها الدغمائي بقوة السلاح، رافضة كل حوار وخلاف في الرأي أو تعدد في المذهب أو التوجه، وهذه سمة بارزة على هذه الاتجاهات التي تذكرنا بالروافض والخوارج القدامى، وهم جميعاً يجتمعون بدأ من أحراش الجزائر وهضابه العليا وانتهاء بمرتفعات أفغانستان في أواسط آسيا، على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر أو إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. ولذلك فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأى إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدغمائي.

ومن لديه أفكار أو اجتهادات حول النصوص الكلاسيكية والتجارب الماضية يبقى خارج دائرة وعيهم، وأي جهد تحديثي فهو مرفوض ليس بسلاح الدوغمائية النظرية، بل بالسلاح الفعلي الذي يصل إلى حد الاغتيالات والتصفيات الجسدية.

ومن هنا فلا عاصم لنا من كل هذه الاتجاهات العاصفة والمدمرة إلا العقل نحتمي به ليكون معياراً أقصى لنا في مشكلات الحضارة وإشكالات العقيدة، والاجتهاد أسلوباً ومنهجاً لا غنى عنه للعيش في هذا العصر.

الفصل الخامس

منهج ابن رشد النقدي

من أهم السمات التي تجعل من ابن رشد فيلسوفا عصريا منهجه النقدي وإذا اختلف المفكرون والباحثون في بعض جوانب فلسفته، فإنهم لا يختلفون في أصالة هذا الركن الأساسي والذي يشكل محورا جوهريا في فلسفة ابن رشد ومعلما من معالم الفلسفة الحديثة بدء من كانط في التفكير الغربي الحديث.

فأول ما يلفت نظر من يقرأ مؤلفات ابن رشد للوهلة الأولى، أن كتبه جميعا، باستثناء شروحه على أرسطو وتلخيصاته هي عبارة عن مقالات في المنهج تبدأ بالنقد واستخدامه بشكل أساسي في تقديم الرؤية الفلسفية للمفكر.

ذلك ما تشير إليه عناوين هذه الكتب ومحتوياتها: 'فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال' هو عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقات التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقا من مبدأ منهجي واضح، وهو أن 'الحق لا يضاد الحق، بل يكمله ويشهد له'. أما كتابه الآخر 'الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة' فعنوانه يدل على محتواه، إنه نقد منهجي لأداة وأسلوب المتكلمين في فهمهم لعقائد الدين، وطرح لبديل اجتهد ابن رشد في استخراجه من القرآن الكريم نفسه.

وأما 'تهافت التهافت' فهو أيضا مقال مفصل في المنهج هدفه بيان أن الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة، والأدلة التي حكاها عن الفارابي وابن سينا، لا ترقى إلى مرتبة اليقين، حيث أنها لا تعدو أساليب جدلية فهي غير برهانية^{١٧٢}.

ومن هنا يرى ابن رشد أن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تتطوّل من نقد المناهج السابقة والسائدة في عصره، وهذا ما قام به، ففي فصل المقال عمد إلى نقد الأطروحة السائدة

^{١٧٢} انظر للمؤلف: تأملات في فلسفة ابن رشد ص ٦٥ دار الصدر للطباعة والنشر، القاهرة عام

فى عصره، أطروحة النصيين الذين توقفوا عند ظاهر النصوص الشرعية وحرّموا تأويلها واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفرا.

وفى "كشف مناهج الأدلة" كرس ابن رشد كثيرا من جوانبه لنقد أطروحات المتكلمين خاصة الأشعرية منهم. أما "تهافت التهافت" فهو نقد دقيق مفصل لفلسفة أهل المشرق، خاصة فلسفة ابن سينا واعتراضات الغزالى عليها.

ولذلك لا يمكننا فهم فلسفة ابن رشد إلا من خلال أن لفلسفته جانبان: الأول فيها سلبى ويمثل الأساس أو المنهج، وهو فى جوهره نقدي. والثانى إيجابى ويمثل منظومة فلسفية متكاملة تتخلل كتب المنهج وكتب الشروح والتلخيصات لأرسطو.

وهذا يذكرنا بالمنهج النقدي الديكارتي فى الفلسفة الحديثة، والذي بدأه ديكارت بكتابه "مقال عن المنهج" يهدم فيه كثيرا من مبادئ الفلسفات القديمة والمعتقدات المتحجرة، قبل أن يقوم ببناء فلسفته أو تشييد صرح الفلسفة الحديثة التى شطرت تاريخ الفلسفة إلى وسيطة وحديثة.

ويشبه ابن رشد هنا أرسطو قديما الذي نقد نقدا منهجيا عميقا لأفكار وفلسفات السابقين عليه خاصة أستاذه أفلاطون، قبل أن يشيد بناء صرح الفلسفة الأرسطية التى صمدت طويلا قبل أن تتناولها معاول الهدم.

ولقد جاءت فلسفة ابن رشد النقدية كى تهز كثيرا من المسلمات التى كانت سائدة فى عصره، وكثيرا من مبادئ اليقين التى تحجرت فى عقول كثير من أصحاب الاتجاهات والمذاهب، وسيطر الرأى الواحد والاتجاه الواحد على كثير من فقهاء عصره، فتوقف العلم وتكلس روافده التى كانت تغذى الحضارة العربية فى الأندلس، خاصة وأن الصفة اليقينية المطلقة والرفض الصارم لرأى الآخر هما من أبرز المواقف التى يتشكل على أساسها الخطاب الدوغمائي المهيمن على الأذهان عبر عقيدة مجردة تتعالى على كل قوانين التاريخ والمجتمع والفهم المتجدد والقراءة المختلفة فى عصر بدأت فيه الحضارة تتحسر، وروافد العلوم تتكلس.

ولم يكن هذا ممكنا إلا لأن ابن رشد اعتبر الفلسفة أساسا منهجا وليس مذهبا مكونا من مجموعة من الحقائق، تلك الفكرة التي يصرح بها في عبارات واضحة وإن كانت -كما تؤكد على ذلك باحثة معاصرة^{١٧٤}- هي الأساس المباطن لكل مذهبه، وهي حجر الزاوية لكل مشروعه الفلسفي، وهي التي تميزه عن الفلاسفة السابقين عليه الذين اعتبروا الفلسفة أساسا مذهبا وليس منهجا.

وعندما ذهب ابن رشد إلى أن أرسطو قد جاء بالحق كله، فقد فعل ذلك في حقيقة الأمر، لأنه نظر للمعلم الأول على أنه في المقام الأول، صاحب المنطق الصارم والمنهج الذي لا يغيب، اللذين يوصلان كل ملتزم بهما إلى نفس الحقائق التي توصل إليها أرسطو.

وقد تأثر بان رشد الفيلسوف العقلاني بأرسطو عملاق الفكر اليوناني، وبذل جهدا عقليا غير مسبوق -كما مر بنا في شرح وتحليل وتفسير مؤلفاته- لتشابه موقع كل منهما الفكري والثقافي بالنسبة لحضارته، ولا يتشابه الموقف الحضاري عند أرسطو وابن رشد فقط، ولكنهما يتشابهان أيضا في المنهج النقدي.

فأرسطو يميز ويقارن ويحكم بمنهج متوازن، وابن رشد أيضا يزن ويحكم بمنهج القاضي. فيتحدث أرسطو عن الشبه الفاسدة والشبه الصحيحة، كما يتحدث ابن رشد عن العناد الفاسد والعناد الصحيح.

فإعجاب ابن رشد بأرسطو هو إعجابه بمنهج الفحص والتدقيق وبالحكم الموضوعي المتعادل، ويعيد ابن رشد الموقف بين أرسطو والقضاء ويحكم الخلاف بينهما بمنهج القاضي الحصيف فتأييد ابن رشد لأرسطو ضد القضاة ليس تبعية لأرسطو، ولكنه حكم قاض بعد دراسة حيثيات القضية. يقول ابن رشد: "والأفضل هنا ما فعله أرسطو..". تأييد أرسطو ضد نيقولاس^{١٧٥} في قضية هل تعرض جميع الأسماء والمصطلحات العلمية قبل العلم مرة واحدة، كما يفعل أرسطو، أم تعرض متناثرة وحسب الحاجة أولا بأول كما يريد نيقولاس، ويتضح

^{١٧٤} د. زينب محمود خضير: مشروع ابن رشد والغرب المسيحي ص ١٥١ الكتاب التذكاري

بالقاهرة.

^{١٧٥} أرسطو: المقولات ج ١ ص ١٦٨. ٨٩

أن انتصار ابن رشد لأرسطو هو انتصار لمنهج إسلامي يبدأ بمباحث الألفاظ بدراسة المصطلحات قبل تأسيس العلوم^{١٧٦}.

ومن هنا فلم يكن ابن رشد في منهجه النقدي متأثراً فحسب بأرسطو، بل هو متأثر أيضاً ببيئته الثقافية الإسلامية، وبذلك الوظائف العلمية التي تقلدها. ولذلك نجد الدكتور علف العراقي^{١٧٧} يناقش الأسباب التي ساعدت على بروز هذا المنهج النقدي عنده، ويجعل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه، فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس^{١٧٨} كما تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف ابن عبد المؤمن بعد أن كان قاضياً بأشبيلية.

ولا يخفى علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤدياً بصورة أو بأخرى إلى تنمية الروح النقدية. هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأيي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه وما أكثرهم.

وما يقال عن القضاء يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا كثيراً من الكتب والرسائل في مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم "بداية المجتهد" الذي أشرنا إليه من قبل ويقول عنه ابن الأبار^{١٧٩} إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف والعلل ووجه فأفاد وأمتع به، لا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقاً. وقد أصبح بذلك أوجد عصره في علم الفقه والخلاف^{١٨٠}.

ومن هنا فالدارس لهذا الكتاب يلاحظ حساً نقدياً عند فيلسوفنا، أفاده في تأليفه الفلسفية وشروحه على أرسطو. إنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحس

^{١٧٦} د. حسن حنفي: ابن رشد شارحاً أرسطو ص ٨٥، ٨٦ مؤتمر ابن رشد.

^{١٧٧} د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢١، ٢٢ ط ٢.

^{١٧٨} ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة ج ١ ص ٢٩٦.

^{١٧٩} السابق ج ١ ص ٢٦٩.

^{١٨٠} ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ١٢٢.

هذه الآراء وينقدنا نقداً دقيقاً، وقد عبر عن ذلك "ابن فرحون"^{١٨١} حين قال: "إن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية" أي أن النظر العقلي النقدي كان غالباً على هذا الفقيه حين كان يتناول الفقه.

وكما مر بنا فإننا نجده هنا يبحث في القياس الشرعي وينادي بالاجتهاد والتأويل، ولذلك فالمقارن بين كتابه في الفقه "بداية المجتهد" وكتابه "فصل المقال" في الفلسفة يلاحظ تقارباً، إن لم يكن تطابقاً بين الاتجاهين العقليين، بل أنه في بحثه في الواجب والمنسوب والمحظور والمكروه والمباح، وذلك في كتابه الأخير يستفيد من دراسته لهذا الأحكام في كتبه في مجال الفقه^{١٨٢}.

هذا فيما يتصل بأسباب منهجه النقدي العلمية والثقافية، ولا نعدم أن نجد أسباباً اجتماعية وسياسية ترجع إلى عصر ابن رشد، فدولة الموحدين التي عاش في كنفها، قد جاءت تنويعاً لحركة ابن تومرت الإصلاحية، الحركة التي تحولت بسرعة إلى ثورة ضد دولة المرابطين.

لقد طرح ابن تومرت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" المبدأ الإسلامي الذي يلزم المؤمنين بمحاربة المنحرفين عن الإسلام. والمرابطون في نظر ابن تومرت كانوا منحرفين، لأنهم تمسكوا بحرفية النص القرآني فوقعوا في التجسيم والتشبيه. إن استعمال القياس، قياس الغائب على الشاهد، قد جعل المرابطون في نظر ابن تومرت يشبهون الله بالإنسان، ويقولون بالتجسيم. هذا في مجال العقيدة، أما في مجال الشريعة، فإن استعمال قياس الغائب على الشاهد أدى بهم إلى الابتعاد عن الأصول (القرآن والسنة).

من هنا نلاحظ أن ابن تومرت قد عمل -كما يذهب إلى ذلك الدكتور الجابري^{١٨٣}- على نشر أيديولوجيا ليبرالية نسبياً، أيديولوجيا عقلانية الطابع تنادي بترك التقليد والعودة إلى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد. ويتعلق الأمر إذن بثورة ثقافية تدعو إلى قراءة

^{١٨١} ابن فرحون : الديباج المذهب ص ٢٨٤ بيروت.

^{١٨٢} د. عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٢.

^{١٨٣} د. محمد عابد الجابري : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ندوة ابن رشد بالمغرب عام

١٩٨١م ص ١٢٩.

جديدة للنصوص الدينية، قراءة 'تقطع' مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة.

وبالرغم من أن الفلسفة قد حوصرت وحوربت أيام حكم المرابطين (في الأندلس) من طرف فقهاءهم المترفين، فإن المنطق والرياضات والفلك بقيت تدرس، بل أخذت تزدهر في أوساط النخبة المثقفة، مما كانت نتيجته قيام خميرة عقلانية علمية سرعان ما وجدت متفهما لها في الدعوة الموحدية وأيديولوجيتها (الثورية) وهذا في مجال العلوم العقلية اتخذت 'الدعوة إلى الأصول' معنى خاصا، إنه الرجوع إلى الأصول في الفلسفة إلى مؤلفات أرسطو بالذات، وبالتالي تجاوزوا إهمال 'الفروع' أي تأويلات الفارابي وابن سينا.

وتلك في الحقيقة هي المهمة الرسمية التي أناطها الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن الموحي بآبَن رَشْد، مهمة شرح مؤلفات أرسطو المترجمة إلى العربية بعبارات (قلقة) غامضة، أي مهمة إعادة قراءة هذه المؤلفات^{١٨٤}.

ومن المفارقات أن يكون هذا الاتجاه النقدي خاصة واشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل عامة من أهم أسباب محنة ابن رشد في آخر أيامه : فقبل وفاته بسنوات ثلاث، وكان في السبعين من عمره اتهم بالكفر والزندقة، فحكم علنا أمام الموحي يعقوب المنصور في جامع قرطبة الأعظم الذي شغل فيه منصب قاضي القضاة لسنوات وهو المنصب الذي شغله أيضا جده، الذي كان من كبار فقهاء المذهب المالكي، فلعنه الحاضرون، وأخرج مهانا، وجمعت كتبه في الفلسفة وأحرقت وحرم اقتناؤها ومطالعتها، هي وأمثالها، تحت طائلة العقاب الصارم. ونفى إلى بلدة إيسانة في الأندلس، لا يسمح له بأن يبرحها، وكانت أهلة بالمنفيين اليهود وغيرهم.

وفي منفاه وجد من يشجع على هجوه وتحقيره. ولكن هذه المحنة انتهت بعد نيف وستين، فرضي عنه الخليفة وقربه من جديد إلا أنه توفي بعد ذلك بأشهر قليلة. ولكن هذا العفو لم يزل أسباب المحنة، ولا عدل من آثارها ونتائجها السلبية على مجمل الحياة العربية الثقافية والفكرية حتى يومنا هذا.

^{١٨٤} السابق ص ١٣٠.

وما حدث لابن رشد في محنته شيئا طبيعيا بالنسبة لاتجاهه النقدي ودفاعه عن التأويل العقلي في عصر غلب عليه فقهاء جامدين في نظرتهم، ومتحجرين في رؤيتهم، سيطر عليهم الخطاب الدوغمائي الذي يفرض على معتقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي، بعد أن تمكنوا في مناصبهم الدينية واستراحوا في وظائفهم الاجتماعية والسياسية.

ومن هنا فأيّة محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة المكتشفة بمساعدة العقل، تنهم بالزندقة والترحيف، خاصة وأنها تحرك المياه الراكدة وتدفع برياح التجديد إلى مزيد من التغيير.

وجماعات الفقهاء في عصره بل وفي كل العصور - تدعى لنفسها أنها الحامية، بل المدافعة الوحيدة عن النصوص، الأمر الذي يجعل تفكيرها سجيناً للنص وعنيفاً مع من يتجرأ على قراءته على ضوء المناهج العلمية الجديدة، مستعينا بمؤلفات أرسطو وعلوم الأوائل، كما فعل ابن رشد، وهذا يخلق نوعاً من التزاوج بين حامل لواء قداسة النص وبين قمع من يدخل النص ضمن التأويل الجديد، ولذلك حارب كثير من المفكرين والفلاسفة مثل ابن رشد في بلاد الأندلس في عصره، وابن حزم وابن مسرة في عصور سابقة.

ولذلك تأتي أهمية منهج النقد الفلسفي، في افتراضه أن العالم أو الواقع قابل للفهم، كما أنه خاضع للتغيير بمقتضى ما ينطوي عليه من نقص، وأن للفلسفة، أو الفكر بوجه علم، دوره في فهم هذا العالم وإدراك جوانب النقص التي ينبغي أن يتوجه إلى استكمالها، وأن على الفكر أن يتولى هذه المبادرة.

فالنقد الفلسفي هو الذي يدرك المأزق، كما يدرك إمكان الخروج منه، كما يتحمل المسؤولية إزاء ما يقترحه من مخارج، وهو في كل ذلك على وعي صريح بالعقبات التي تحول دون الإنجاز والمشاركة.

ومن هنا فإننا لن نجد ابن رشد ينقد لذات النقد، بل هو ينقد من أجل التغيير إلى الأفضل في عالم المعتقدات وعالم الأفكار معاً، وحين يوجه نقده لهذا أو ذاك، أو لهذا المذهب ولتلك الفرقة فإنه يتصور البدائل التي يمكن أن تحل الإشكال والأفكار التي يمكن أن تعالج

الموقف وإذا كان الاغتراب قد شغل الفكر بالغايات البعيدة، فإن النقد الفلسفي يلح على البحث عن العلل القريبة لأغراض النقص من أجل تجاوزها وتعديل مسارها، مزودا بما يملكه الإنسان من إمكانيات.

وإذا كانت الفلسفة المغترية تمضي في دروب وأزقة صنعها الإجابات السابقة، ولم تشقها الأسئلة، نجد النقد الفلسفي يقف "قبل" البدايات وخلف المسلمات لي طرح التساؤلات، ويضع المشكلات من جديد^{١٨٥}.

وقد واكب ذلك خاصة في شباب ابن رشد أن منهاج الموحدين في التعليم اختلف في جذوره عن المنهج الذي كان معمولاً به أيام المرابطين، فهم إذ كانوا يرسمون للتعليم أهدافاً جديدة تتلائم مع سياستهم يحددون له خطة مبنية على الفهم والإدراك والتعقل لا على طريقة الحفظ والتقليد، لقد كانوا في حاجة إلى مفكرين قادرين على المبادرة والاجتهاد والاستنباط، كما يتراءى ذلك من تحليل أنظمتهم ومؤسساتهم خاصة في أول عهدهم، فلا عجب أن لا يسندوا هاته المهمة الخطيرة إلى فقيه من النوع التقليدي، بل التجأوا إلى فيلسوف مثل ابن رشد.

فالمصادر تحدثنا أن الخليفة الموحي الأول عبد المؤمن دعا ابن رشد، وهو لا يزال دون الثلاثين من عمره، ليستعين به على ترتيب المدارس في مراكش^{١٨٦}، ومن هنا وجدت دولة الموحدين الفتية، في ابن رشد صاحب المعرفة الموسوعية والاتجاه العقلاني سبيلاً للخروج بالتعليم والثقافة من المسالك التقليدية وتطعيمه بمادة التفكير والعقلانية، فقد وجدوا أن الارتباط بالمذاهب التقليدية والفقهاء تكريساً للتبعية وتوطيداً لتقاليد أرادت دولتهم التملص منها بعد أن حولوا دولتهم إلى خلافة وتخلصوا من تبعيتهم لخلافة المشرق.

ومن هنا كنت مبادرة أبي يعقوب يوسف الموحي أول محاولة في تاريخ المغرب والأندلس -ولعلها آخر محاولة أيضاً- يقدم عليها خليفة في أوج الدولة وعزها من أجل أن

^{١٨٥} د.صلاح قنصوه: دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي ص ٣٠ الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت عام ١٩٨٨م.

^{١٨٦} العباس ابن إبراهيم: الأعلام ج ٤ ص ١٣١ وانظر عبد الواحد المراكشي: المعجب في أخبار المغرب ص ٤٤٣.

يعمل رسمياً على نشر الفلسفة ويعممها في المجتمع، دون قيد أو شرط، ويعترف ابن رشد نفسه أنه لولا تكليف الخليفة إياه لما قام بتلخيص الكتب التي ألفها أرسطو.

وفي هذا الوقت كان المذهب المالكي سائداً في الفقه، حيث اختاره المغرب الإسلامي وارتضاه، وكان معظم النشاط العلمي منصباً على دراسة ذلك المذهب، واستخراج أحكامه وتطبيقها على الحياة الاجتماعية، وعلى الرغم من أن لذلك الاختيار فوائده التي لا تتكر، من حيث توحيد البلاد من الناحية الفكرية والتشريعية والقومية، لكن مع طول الممارسة واستقرار المؤسسات السياسية والاجتماعية، تكونت بالأندلس طبقة من الفقهاء الذين ظنوا أنهم توصلوا إلى الحقيقة النهائية، فضيقوا مجال البحث العلمي ورفضوا المناقشة وحجروا استعمال الرأي على غيرهم ودعوا إلى قفل باب الاجتهاد، وإلى الأخذ بالتقليد^{١٨٧}.

ومن هنا لم يكن غريباً أن المقدسي يقول عن بلاد المغرب: "أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع. ويقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك. فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهم، ربما قتلوه"^{١٨٨}.

وقد وقعت كثيراً من الاضطرابات، خاصة بعد أن وصلت علوم الكلام إلى المغرب والأندلس وانتشرت الجدالات بين مختلف الفرق والمذاهب، كل يتعصب لمذهبه وفرقه ولا يري الحقيقة إلا عندها.

ولا يعني هذا أن يكون الناقد الفلسفي مشغولاً بالعلم متخصصاً فيه، بل يكفي أن يتخذ إطاراً مرجعياً يدعم به دعوته. فالعلم هو إعادة اكتشاف الواقع الذي يألفه الإنسان منذ عهد قديم، والنقد أيضاً يسعى إلى إعادة اكتشاف الواقع وممكناته التي ينطوي عليها، وكأنه توليد لما يحمله في جوفه. إلا أن النقد يضيف إلى ذلك إعادة اكتشافه لما يملكه الإنسان أيضاً من قدرات لإعادة صوغ الواقع^{١٨٩}.

¹⁸⁷E.Levy Provençal: Historie de le Espagne Musulmane.

^{١٨٨} المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٢٤ — ٢٩.

^{١٨٩} د. صلاح قنصوة: المرجع السابق ٣٠.

ومن هن فلم يكن النقد كاشفا فقط لأفكار ومذاهب تجمدت وتحجرت فى عصور سلبية ومعاصرة لابن رشد، بل وكاشفة أيضا لأوجه من العقلانية العميقة عند هذا الفيلسوف، ومنيرة لكثير من الأفكار الموجهة والمبادئ المتحررة التى نسعى إلى امتلاكها فى عصرنا.

فالنقد إذا هو التنوير، الذى يعنى فى نهاية التحليل تحريرا لكل ما يصنعه الإنسان وإخضاعه لقدرته التى تتكشف جميعا حول العقل بوصفه معيارا ودليلا مرشدا.

ولكى يكتمل الإطار العام للنقد الرشدي ينبغي تحديد مجالين لهذا النقد المصرح به والمسكوت عنه. بتعبير آخر، لكي نتبين طبيعة الخطاب الرشدي ومدي محاولته أن يتخذ له جذورا داخل الأمة نفسها، علينا أن نحدد، ليس فقط جميع الذين اهتم ابن رشد بتوجيه النقد لهم، بل أن نعرف أيضا أولئك الذين لم يأبه بتوجيه الخطاب إليهم، أولئك الذين أخرجهم من النقاش. فمن هؤلاء؟

إنهم الخارجون عن الأصليين المذكورين الدين والفلسفة. هؤلاء هم المستثنون من النقاش لأنهم أخرجوا أنفسهم من الدين أولا (جميع الفرق التى خرجت على الأمة) ومن الفلسفة ثانيا (جميع أولئك الذين خرجوا على الفلسفة "المعقولة"). كل الذين يناقشهم ابن رشد، من فرق كلامية أو من متفلسفة، يعتبرهم مخطئين، وعلى الأكثر يبدعهم، بحيث لا يصل إلى درجة تكفيرهم، أي الدرجة التى تخرجهم من حظيرة الأمة^{١٩}.

وهو لا يفتأ يأخذ على فريق المتكلمين مغالاتهم فى صراعهم بعضهم لبعض، مما أدى إلى تكفيرهم بعضهم لبعض، أي اعتباره خارجا على الأمة.

^{١٩} الخطأ المصنوع عنه فى الشرع هو الخطأ الذى يقع فيه العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر إليها . وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس ، فهو أثم محض (فصل المقال ص ٤٤) ومن جهة أخرى ينهى ابن رشد كتابه "مناهج الأدلة" الذى خصه للرد على المتكلمين هكذا: "وأنت قد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل".

فى مجال الفلسفة أخرج ابن رشد الدهريين (قدماء الماديين) من كل نقاش^{١١} فهم النقيض الحقيقي للفلسفة. التناقض الحقيقي ليس بين الفلسفة والدين بإطلاق، بل هو بين الفلسفة (المثالية) والدين من جهة، والماديين من جهة ثانية، لذا أخطأ الغزالي حين كَفَر الفلاسفة بإطلاق فى المسائل الثلاث التى أحصاها عليهم، وهو علاقة الله بالعالم، وطبيعة علم الله، والخلود. لأن أقوال الفلاسفة فيها لا تشكل تناقضاً حقيقياً بين الفلسفة والدين.

فليكن العالم والله قديمين معاً، كما عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده القديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله، إلا الدهريون ما داموا لا يسلمون حتى بوجوده.

وليفتلف الفلاسفة والمتكلمون فى مسألة الخلود، هل هو للنفس والبدن معاً أم للنفس فحسب، فكلهم يسلم بوجود عالم آخر، إلا الدهريون، لذا فإن ابن رشد يخرج الدهريون من حظيرة الفلاسفة^{١٢}.

يستثنى ابن رشد كذلك جميع الفرق التى شقت عصا الطاعة على الأمة، أحياناً يستعرضهم ولا يدخل معهم فى المناقشة، وأحياناً يذكرهم ضمن من سيناقشهم، ولكنه فيما بعد ينسى أو يتناسى هؤلاء وهم جميع غلاة الشيعة وفرق الخوارج، أى الذين أحدثوا أول صدى فى وحدة الأمة، وربما اكتفى ابن رشد برود الغزالي المفحمة عليهم، وقد ألف بعضاً من كتب النقد مثل كتابه "فضائح الباطنية" بحيث لم يجد ابن رشد هناك زيادة لمستزيد.

ومن هنا يتبين أن النقد قد توجه إلى طائفتين كبيرتين تحوي تحتها بعض الطوائف الفرعية. وقد ضمت هاتين الطائفتين المتكلمين من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى. ولذلك نعرض بإيجاز لرؤيته الفلسفية فى هذا النقد الموجه إلى كلا من المتكلمين والفلاسفة.

أ - نقد ابن رشد للمتكلمين: جوهر نقد ابن رشد للمتكلمين ينبع من فكرته الهامة فى الاجتهاد العقلي الذي يصل إلى مفهوم التأويل للنص الديني، اتضح هذا حين حاول التوفيق

^{١١} يقول ابن رشد: "...وذلك أنه اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية.."

المناهج ص ٢١٥.

^{١٢} على أومليل: التأويل والتوازن. ندوة ابن رشد ص ٢٦٢، ٢٦٣.

بين الفلسفة والدين - كما سنرى - خاصة وأن ابن رشد لا يريد الوقوف عند ظاهر الآيات، ويلجأ إلى التأويل من أجل تجاوز الأسلوب الخطابي كي يصل إلى البرهان الذي يتأسس دائماً على العقل.

هذا التأويل وذاك البرهان غير ممكنين إلا للحكماء والفلاسفة الذين يعملون عقولهم ويتمكنون من الاعتبار "إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه، وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس، وهو المسمى برهاناً"^{١٩٣}.

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية والظاهرية مثلاً على استخدام القياس الفقهي على أساس أنه بدعة قد استتبط بعد الصدر الأول وليس يري أنه بدعة فذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلي"^{١٩٤}. وإذا كان الفقيه يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك، حيث أن الفقيه عند قياس ظني والفيلسوف يعتمد على قياس يقيني برهاني"^{١٩٥}.

ولا يعني هذا أن علماء الكلام في عصره لم يعرفوا القياس أو يعتدوا على التأويل، ولكن ابن رشد يحمل على الأقيسة الظنية التي يعتمدون عليها ويرى في تساويلات علماء الكلام تأويلات مبتدعة فاسدة غير منضبطة ولا تتأسس على الأصول الواضحة.

وهو لا يلقي بالتهمة جزافاً، بل يعين الفرق التي يناقشها، لكي يقدم طريقته في النظر إلى العقائد، بحيث يتبين صلتها بالتفكير العقلي، فيقول: "وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالاشعرية، وهم الذين يري أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية"^{١٩٦}.

^{١٩٣} ابن رشد: فصل المقال ص ٣.

^{١٩٤} السابق ص ٤.

^{١٩٥} ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ص ١٣٣ الأنجلو المصرية ط ٣ عام ١٩٦٤م.

^{١٩٦} السابق ص ١٣٣.

ويحمل ابن رشد اتهامه للطوائف الأربعة جميعا قبل أن يبدأ في القول المفصل فيقول: كل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وحرفت كثيرا من ألفاظ القرآن عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات فزعموا أنها الشريعة الأولى، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع، وإذا تؤملت جميعها، وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة^{١٩٧}.

١ - نقده للحشوية: ويأخذ عليها ابن رشد جمودها وتحجرها أمام النص الديني، فهي لا تأخذ بالتأويل وتلتزم الظاهر التزاما متطرفا، حتى لتحرم أعمال العقل في شيء منه. فليس وجه النقص -إذن- أنها أولت ظاهر الشريعة، وحملت هذا الظاهر على معنى مجازي، بل وجه النقص منها هو أنها انصرفت عن الأدلة العقلية في معرفة وجود الله، قائلة أن طريق هذه المعرفة هو "السمع" لا "العقل"، أي أنه يكفي للإيمان بوجود الله، أن يكون صاحب الشرع قد ألقى هذه الحقيقة على مسامع الناس، كالمعاد والحشر وغير ذلك من المعتقدات التي لا مدخل فيها للعقل.

وهذا هو وجه النقص في فرقة الحشوية، لأنها كانت بموقفها ذاك 'مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به' إذ دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها في كثير من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى 'اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم'^{١٩٨}، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وابن رشد لا يتوقف عند الحشوية طويلا استخفافا ورثاء لحالهم، ولذلك يقول: ولا يتمتع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة إلى أن لا يفهم من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور، وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان من جهة السماع^{١٩٩}.

^{١٩٧} ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٢٣.

^{١٩٨} سورة البقرة آية ١٦٣.

^{١٩٩} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٢٥.

وإبن رشد يرى في هؤلاء عوام الأمة، والرجل العامي الذي لا يرقى في مداركه إلى قبول الأدلة الجدلية، فضلا عن البرهانية العقلية، ينبغي له أن يقف في إيمانه عند حد الظاهر، وليس له أن يسأل عما يفوق مستواه الفكري والعقلي، وليس للمفكر أن يعرض عليه براهينه وحججه أو يقوده إلى الدخول في تفاصيل أمور قد يضطرب لها اعتقاده.

٢- نقده للمتكلمين: لم يكن علم الكلام من العلوم من العلوم التي اجتمع المسلمون على نفعها، بل إننا كثيرا ما نجد الفقه الإسلامي، ومتن واصلوا بناءه قد عادوا هذا العلم، مثل الإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وخاصة منهم الإمام أحمد ابن أحمر، وحتى الإمام الغزالي، فقد وجه إليه سهامه وحكم عليه بقلّة النفع، لكنه مع ذلك كتب فيه كغيره من المتكلمين، لذلك نرى المسلمين قد انقسموا إلى مؤيد مثل الإمام الأشعري، الذي حث على الخوض فيه وإلى مناهض مثل الحنابلة.

ولا شك أن المنهج الذي اتبعه المتكلمون لم يكن يرمي إلى الوصول إلى الحقيقة، بل اهتم المتكلمون بالردود على الخصوم، مما أدى بالغزالي إلى القول بأنهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا^{٢٠٠}.

ولذلك يقول أبو حيان التوحيدي نقلا عن أبي سليمان المنطقي: 'إن طريقة المتكلمين مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ وموازنة الشيء بالشيء... والاعتماد على الجدل. وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق^{٢٠١}. ومن هنا لا يكون غريبا أن يرى ابن رشد أن علم الكلام يعد بدعة في الشرع، ولا يجد له فائدة كبيرة لا من حيث المضمون ولا من حيث الطريقة والمنهج، بل إن ضرره كان كبيرا على الإسلام فمن حيث المضمون قد كتب المتكلمون في قضايا وتركوها بين أيدي الجماهير فأفسدوا عليهم

^{٢٠٠} الغزالي: المنقذ من الضلال ٦٧.

^{٢٠١} أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق السندوبي ص ٢٢٣ القاهرة عام ١٩٢٩م.

معتقداتهم^{٢٠٢} وأثاروا الشبه بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله. فإنه ليس في الشرع عند الحديث مثلاً عن الله بأنه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة^{٢٠٣}.

وما قاله المتكلمون في مسألة حدوث العالم ليس كذلك من شريعة المسلمين^{٢٠٤} ولا يقوم عليه برهان، ويحمل ابن رشد الغزالي تبعة المشاكل التي أثارها فيقول: "ولم نك نستجيز ذلك إلا أن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العالم العظيم. وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه^{٢٠٥}."

إن المتكلمين لم يوقفوا في المسائل التي خاضوا فيها لأنهم لم يزدوا على أنهم حكموا الفلاسفة عن غير علم بأصولها، فجاء كلامهم بعيداً عن الصواب لأنهم كما لم يفهموا طبيعة العقل إذ معرفة العقل ليست بالأمر الهين.

فلا يمكن لهم أن يعرفوا ما هو العقل حتى يعرفوا ما هي النفس، ولا يعرفوا ما هي النفس حتى يعرفوا ما هو المتنفس. ولا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي والمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة. وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذي، ولذلك صارت الأشعرية إذا حكمت آراء الفلاسفة أنت في غاية الشناعة والبعد عن النظر الأول الذي للإنسان في الموجود.

ويجب ألا ننسى سبباً جوهرياً، من أسباب رفض ابن رشد لعلم الكلام، يتصل بالبيئة الاجتماعية والسياسية في الأندلس، فعلى الرغم من انتشار علم الكلام مع حكم الموحدين، خاصة مذهب الأشعري، حيث راجت مصنفات الغزالي على تنوعها، إلا أنه قد بدأ في الأندلس الجدل الكلامي حول العقائد وبدأ الخلاف فيها، بعد أن كانت البلاد بمنأى عن الخلافات التي تفرق بين المتكلمين، وعن آرائهم المتضاربة في فهم نصوص الشريعة وتأويلها.

^{٢٠٢} ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢٠٦، ٢٠٧.

^{٢٠٣} السابق ص ٢٠٧.

^{٢٠٤} ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦٠٥ تحقيق د. سليمان دنيا.

^{٢٠٥} ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ص ٦٠٥.

وقد يبدو أن دولة الموحدين أحييت تنوير العقول على أساس آراء محمد ابن تومرت الذي شرح ابن رشد عقيدته^{٢٠٦}. وهكذا بعد أن كان ابن حزم في النصف الأول من القرن الخامس قد شمل في كتابه "الفصل" كثيرا من مسائل الكلام وآراء المتكلمين، بدأ البحث، فيما يبدو، على نطاق واسع، وظهرت التأويلات الفاسدة، فأزعجت ابن رشد، وخشى منها علي جماهير المؤمنين تصدع وحدتهم في ظروف الحياة الأندلسية وما فيها من ضرورة الوحدة السياسية الاعتقادية أمام الأخطار التي تهدد الإسلام.

ولذلك يقرر ابن رشد أن لا وجود إلا لطائفتين اثنتين الجمهور والراسخون في العلم. فالجدليون هم الذين عرضت لهم في كثير من الأشياء المتعلقة بالإله شكوك، ولم يقدروا على حلها فهم انعماء دون العلماء. وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى، وهم المتكلمون بجميع أصنافهم^{٢٠٧}.

ويتوقف ابن رشد طويلا عند الأشعرية، وينقد كثيرا من آرائهم وحججهم نظرا لأن آرائهم قد اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق، وإن لم تكن منطقية في حقيقة الأمر عند ابن رشد، حيث يرى أنهم يعتمدون على مجموعة من مقدماتهم المشهورة خاصة براهينهم على وجود الله بناء على مفهوم خلق العالم من جواهر وأعراض حادثة تحتاج إلى محدث.

وينقد ابن رشد هذه المقدمات، فتنهار مثل هذه الأدلة الجدلية الهزيلة. ومثل نقده لكثير من المبادئ الطبيعية والميتافيزيقية عندهم كمفهوم السببية، الذي يرتد في نهاية التحليل الفلسفي عندهم - خاصة عند الغزالي - إلى مجرد عادة ذهنية تنشأ نتيجة التكرار المضطرد في الطبيعة، ويرى ابن رشد في إنكار السببية قضاء على أساس العلم، من حيث أن العلم يعتمد في جوهره على مفهوم الضرورة المتمثل في السببية الطبيعية.

وهكذا ينقد ابن رشد كثيرا من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها حيث يراها أصولا سوفسطائية فإنها تجدد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد بلغ

^{٢٠٦} من بين مؤلفات ابن رشد شرح عقيدة الإمام المهدي ابن تومرت.

^{٢٠٧} ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٩ - ٢٠٧.

تعدّي نظرهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم^{٢٠٨}.

كما يقول عنهم في شروحه لما بعد الطبيعة عند أرسطو: "إن كثيرا من الناس لا يقدرّون أن ينحازوا بقطرهم عن الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة، فتعرض لهم أن ينكروا كثيرا منها من عرض لهم أن أضعافها مشهورة مثلما عرض لمن اعتاد هذا النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية، أن ينكروا إمتناع أن يكون الموجود من لا شيء أعنى من العدم مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل"^{٢٠٩}.

وعنهم يقول أيضا: "هذا القول ينتحلّه الآن الأشعرية من أهل ملتنا وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله"^{٢١٠}.

ولذلك يمكن استخلاص أهم الآليات في نقد ابن رشد للمتكلمين في محورين:

أولا : رد قياس الغائب على الشاهد: أو ما يسميه الاستدلال بالشاهد على الغائب، إن ابن رشد يرى أن هذا القياس غير مبرر عند علماء الكلام لأجل ذلك وقعوا في انقسامات عديدة خصوصا عندما اعتمدوا هذا القياس في براهينهم على حدوث العالم خصوصا عند الأشاعرة^{٢١١}.

هذا الاستدلال لا يستقيم إلا إذا سلموا أن هذا العالم على هيئة معينة لأجل ذلك أيضا سلموا بعدد من المفاهيم دون تبرير لها (كقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ - الجوهر - الخلاء - الأعراض التي تبقى زمانين). بيد أن ابن رشد إنتبه إلى أن هذا القياس القائم على المماثلة موجود في القرآن، فكيف نبرر نقده له عند علماء الكلام، كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين^{٢١٢}

^{٢٠٨} ابن رشد: فصل المقال ص ٦٣.

^{٢٠٩} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٦ تحقيق الأب بويج بيروت.

^{٢١٠} السابق ج ٢ ص ١٢٦.

^{٢١١} ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٣٥.

^{٢١٢} د. سمير دغني: ابن رشد وعلم الكلام مجلة الفكر العربي العدد ٨١ ص ٤٤ بيروت عام ١٩٩٥م.

لقد قبل ابن رشد القياس التمثيلي (الاستدلال بالشاهد على الغائب) في القرآن لأنه يراعي وجود المثال في الشاهد وينبه على التأويل، بينما هو عند علماء الكلام لا يراعي المثال ولا ينبه على الحق. وهذا يعنى أن القياس التمثيلي قد يرتفع إلى مستوى القياس البرهاني إذا قرنه تنبيهه على الحق. أضف إلى ذلك أن هذا القياس استعمل في الشرع على المستوى التبليغي الخطابي للجمهور^{٢١٣}. وهو حق له شرعيا لمعرفة بعض الأمور الغيبية كأحوال المعاد^{٢١٤}.

إن ابن رشد بعد تفكيكه لهذه الآلية يسعى إلى اعتبار هذا القياس التمثيلي عند علماء الكلام، إنباء معرفيا غير متصل مع الأصل العقدي الموجود في الشرع^{٢١٥}.

ثانيا: رد مفهوم الإجماع لتعذر انعقاده في النظريات: وذلك بوضع شروط له تقاس على النموذج الذي اتبع في صدر الإسلام. ويبدو من كلام ابن رشد في هذا المجال^{٢١٦} أن هذا المفهوم لا يندرج في العلم العقدي، بل في الإنباء المعرفي السذي تواضع عليه الفقهاء والعلماء، لذلك يجوز خرقه، ويجوز بالتالي اعتبار بعض التأسيسات التي نسبت إلى العقيدة وإلى كونها أصولا، إنباءات معرفية يجب ردها وعدم التقيد بها. وعليه، فإن ابن رشد يطوح هنا نسبة المعارف التي لزمّت عن العلوم الإسلامية، وبالتالي عدم العقد عليها والركون إليها.

ولم يتعرض ابن رشد للمعتزلة، لأنه يجد أن نقده للأشاعرة خاصة والمتكلمين عامة ينسحب عليهم أيضا، حيث أن مناهجهم في الاستدلال لا تعدو أن تكون مناهج جدلية ولا ترقى إلى المستوى الثقافي العلمي، خاصة أنه لم تقع بين يديه مؤلفات للمعتزلة يمكن أن يرد عليه ذلك يقول: 'وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها.. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية'^{٢١٧}.

^{٢١٣} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤١، ٢٠٥.

^{٢١٤} ابن رشد: فصل المقال ص ٥٧.

^{٢١٥} د.سميح غنيم: ابن رشد وعلم الكلام ص ٤٤.

^{٢١٦} ابن رشد: فصل المقال ص ٤٧.

^{٢١٧} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٩.

نقده للصوفية: وأما الصوفية فرغم اختلاف طريقتهم عن طريق المتكلمين إلا أنها ليست طريقة مركبة من مقدمات وأقيسة، فهي على أي حال مما لا يندرج تحت مقولة الفكر النظري، وأما قد دعانا القرآن إلى "النظر" فليست طريقة الصوفية -إذن- هي المقصودة وإذا فرضنا أن إماتة الشهوات التي يمارسها الصوفية في حياتهم شرط ضروري لصفاء الذهن استعدادا للنظر، فليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها^{٢١٨}.

وقد نقد ابن رشد الصوفية في معرض دراسته لنظرية المعرفة ويبحثه في مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساسا على منهجه الذي يستند إلى العقل^{٢١٩} فابن رشد حين بحث في إدراك المجردات وفي العقل العملي والعقل النظري وذهب إلى أن المعرفة تتركز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من الأول (الجزئي) إلى الثاني (الكلّي) نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقدا عنيفا الاتصال الصوفي كطريق يزعمون أنه يؤدي إلى كمال الإنسان.

ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل أساسا. فهو يقول: "وهذه حال من الإتحاد هي التي يرومها الصوفية. بيد أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في أصولها معرفة العلوم النظرية.. ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان. فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عدت في كتاب البرهان"^{٢٢٠}.

ب - نقد ابن رشد للفلاسفة: ولم يكن نقد ابن رشد لفلاسفة الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا بأقل حدة من نقده للمتكلمين عامة والأشعرية خاصة، بل هو أحيانا يجمعهم في كفة واحدة مع المتكلمين، وذلك لاتفاقهم في المنهج، وحين يهاجمهم ابن رشد، فهو لا يهاجم جوهر فكرهم وفلسفتهم فحسب، بل هو يهاجم الوسيلة التي يستخدمونها في الوصول إلى حقائقهم، ويرى أن هذه الوسيلة لا ترقى إلى الأسلوب البرهاني الذي حث القرآن العلماء على استخدامه.

^{٢١٨} السابق ص ١٤٩.

^{٢١٩} د. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٨٧.

^{٢٢٠} ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ وانظر د. عاطف المرجع السابق.

ويتساوى استخدام هذا المنهج الجدلي العقيم فى فهم النصوص الدينية وفى فهم فلسفة المفكرين السابقين على الإسلام كأرسطو، من حيث أنه يؤدي إلى نتائج غير صحيحة. وخير شاهد على ذلك النتائج الباطلة التى انتهى إليها الفارابي فى محاولته التوفيق بين فيلسوفين هما على طرفي النقيض فى رؤيتهما الفلسفية وفى البناء الفلسفي الذي يتبناه كل منهما، ونقصد بهما أفلاطون وأرسطو.

ونجد هجوم ابن رشد على الشيخ الرئيس وطريقته فى الاستدلال التى لا تختلف فى نظره، عن طريقة المتكلمين. يقول مثلاً فى "تفسير السماع الطبيعي": "إن الطريق الذي سلكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين"^{٢٢١}.

كما يؤكد ابن رشد نفس المعنى فى كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو" حيث يقول: "وقد غلط ابن سينا فى هذا غلطاً كثيراً، فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات. والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم"^{٢٢٢}. أما كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" فمعروف أنه يرد على الغزالي الذي جند نفسه فى كتابه "تهافت الفلاسفة" لبيان تناقض وتهافت آراء ابن سينا والفارابي اللذين اعتبرهما أبو حامد كناقطين باسم أرسطو.

ولكن ابن رشد فى كتابه هذا لا يرد على الغزالي دفاعاً عن ابن سينا، بل بالعكس لقد كان هجومه على هذا الأخير أشد وأقوى، لقد كان هدفه من الكتاب، كما يصرح هو نفسه، أن يبين أن الأدلة التى عارض بها الغزالي الفلاسفة مثلها مثل الأدلة التى حكاها عن ابن سينا "ليست لاحقة بمراتب البرهان"^{٢٢٣}.

^{٢٢١} د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية ص ٢٨٥ دار النهضة العربية عام ١٩٦٥م.

^{٢٢٢} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ص ٣١٣.

^{٢٢٣} ابن رشد: تهافت التهافت ج ١ ص ٨٢ تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف عام ١٩٦٥م.

واضح، إذن، أن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في كفة واحدة، ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية^{٢٢٤}.

ويتطرق ابن رشد في عدة مواضع من مؤلفاته إلى أهم مأخذ أرسطو على أفلاطون، وينتصر له في حملته على الأفلاطونية عامة من (الذين يضعون هذه الكليات أي المثل الأفلاطونية جواهر قائمة بنفسها مفارقة) لما يثيره هذا القول من إشكالات يستحيل عليهم الانفصال عنها أولا، ولأنه لا يجدي قتيلا في تأويل معرفتنا بالأشياء الجزئية أو الدلالة على وجودها، مادام ذلك الوجود جزئيا في جوهره ثانيا، ولأن أدلتهم عليه لا تخرج عن الأوائل الشعرية اللغوية التي تستعمل في تعليم الجمهور ثالثا^{٢٢٥}.

٢- نقد المنهج التشبيهي: والذي أدى بالفارابي وابن سينا، بل الغزالي وبسائر المتكلمين إلى مثل هذه النتائج الخاطئة، هو استخدامهم لمنهج متهافت ويؤدي استخدامه إلى التشويش على الفلسفة والدين جميعا. فالمنهج الذي اعتمده كل من ابن سينا والفارابي في عرضه للقضايا الفلسفية هو فعلا نفس طريقة المتكلمين وبالأخص "طريقة المتقدمين" منهم على حد تعبير (ابن خلدون) في مقدمته فيما بعد.

فالأساس المنهجي المنطقي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هذه هو "القياس" باصطلاح النحاة أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" باصطلاح المتكلمين. وتكاد تنحصر آلية هذا (القياس) في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغائب، أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين حكم معلوم وحكم مجهول، حتى يتسنى الانتقال من الأول إلى الثاني، أي تحديد حكم الشاهد على الغائب. هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون بـ(العلة) ويسميه المتكلمون بـ(الدليل) وهو يناظر كما لاحظ الغزالي نفسه، الحد الأوسط في القياس الأرسطي^{٢٢٦}.

^{٢٢٤} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٠٥.

^{٢٢٥} ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة من ص ٤٨ — ٥٦ حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٩٤٧ م.

^{٢٢٦} ابن رشد: تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٥.

إذن فالمنطق الإسلامي في مختلف العلوم لا يهدف إلى البحث عن النتيجة كما هو في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقهاء، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي بالنسبة للنحاة. ولكن إذا كانت آلية هذا الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) واحدة بالنسبة للنحو والفقهاء والكلام، فإن الأساس الذي يبنى عليه هذا الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي يبنى عليه هناك.

إن قياس الكل على البعض، استقراء ناقص، والاستقراء لا يصبح منهجاً علمياً في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا ما تنبّه إليه علماء الإسلام في الفكر الإسلامي.

ولكن إذا كان النحاة والأصوليون قد أسسوا هذا الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد وهو 'خفة النطق على اللسان' أو 'جلب المصلحة ورفع المضرة' كقاعدة أصولية جعلهم يتجنبان السقوط في الخلافات التي لا حصر لها والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء أي الغائب على الشاهد في البحث والمناقشة مما جعل كل واحد ينطلق من تضمين الشاهد ما يخوله له القياس الغائب عليه.

وهذا ما يمكن أن نتبينه في برهان الأشاعرة على حدوث العالم، وقد عرف الغزالي هذا النوع من الاستدلال^{٢٢٧} وأدرك ضعفه بل شططه ودعا إلى استخدام طريقة المتأخرين، وإن كان يستعمله في الرد على الفلاسفة مبرراً للجوء إليه بأنه يريد التشويش عليهم وإبطال أقوالهم.

٣- نقد نظرية الفيض: ثم ينقد ابن رشد نظرية الفيض والصدور والتي تمثل جوهر المدرسة المشائية العربية، فينكر أن يكون لأرسطو صلة به، فالفيض 'شيء لا يعرفه القوم' أي أرسطو. والمشائين اليونان، وتعود تبعة ترويجه بين العرب إلى الفارابي وابن سينا وأتباعهما 'الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى بات ظنيا'^{٢٢٨}.

^{٢٢٧} انظر د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٠٥، ١٠٦.

^{٢٢٨} ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٢.

ورفض ابن رشد لهذا النظرية ينبع من كونه لا يجد مبررا عقليا واحدا لها أو حتى تأييدها عند من ذهبوا إليها، لأنه لا يجوز القول بالصدور أو الفيض عن محرك^{٢٢٩}. وهذه الحجة لها وجهتها إذا أخذنا في الاعتبار قول ابن رشد بأن الله تعالى عندما يخترع الموجودات إنما يكون ذلك بتحريكها من القوة إلى الفعل، وكذلك إذا أخذنا في الاعتبار ذهابه للقول بأن الله تعالى يخترع الأسباب بمعنى أن هذه الموجودات تتواجد عن بعض عن طريق السبب والمسبب^{٢٣٠}.

ولا يجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسيبات الناتجة عنها، كذلك لا يمكن القول عن الله تعالى أنه مفيض لمجرد الأسباب لأن الإفاضة لا تكون إلا في الخلق أي يخلق الموجودات دفعة واحدة بلا فترة زمنية يحدث فيها توقف أو انقطاع عن الفيض، ولما كان تعالى يخلق أسباب الموجودات بفعل التحريك فلا يجوز أن ينسب إليه القول بالفيض.

وقد اعتمد ابن رشد في رفضه لفكرة الفيض على فكرة أرسطو في الإيجاد، وإن كان قد اختلف معه في أن إله أرسطو كان علة غائية فقط بينما إله ابن رشد كان علة فاعلة وغائية أيضا لأنه الصانع الوحيد لهذا العالم. وإن كان فعله يعتمد على المادة، وكان هذا الخلاف من جانب ابن رشد هو محاولة منه للتوفيق بين مفهوم الله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والمقيدة الإسلامية^{٢٣١}.

ونجد ابن رشد يصف نظرية الفيض بأنها "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ويكشف عن أساسها المنطقي -المنهجي- فيردها هي الأخرى إلى قياس الغائب على الشاهد، تلك الآلية التي أشرنا إلى رفضه لها من قبل ولذلك يقول: "إن فلاسفة الإسلام لما سلموا لخصومهم أن الفاعل الذي في الغائب كالفاعل الذي في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم(فهم) كيفية صدور الكثرة عنه".

^{٢٢٩} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص ١٤٩٧ ، ١٤٩٨.

^{٢٣٠} السابق ج٣ ص ٩١، ٩٢، وتهافت التهافت ص ٨١.

^{٢٣١} د.نبيلة زكري زكي: ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية ص ٢٧٧ الكتاب التذكاري.

وهذا في نظر ابن رشد خطأ فادح "لأن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول لاشتراك الاسم، وذلك لأن الفاعل الأول مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول"^{٢٣٢}.

ومن هنا يتبين لنا الأساس العقلاني الذي يرفض ابن رشد بناء عليه نظرية الفيض والصدور والتي تشكل القاعدة "الابستمولوجية" للفكر النظري الفلسفي الشرقي السابق على ابن رشد، والذي يري بعض الباحثين^{٢٣٣} فيه مظهرا ارتداديا جعلها مشدودة إلى الوراء إلى مدرسة حران خاصة، والتي لقيت دورا كبيرا الأهمية في توجيه الفلسفة الإسلامية توجيهها حاسما نحو نوع من التصوف العقلي، أي التصوف النظري المؤسس على التأمل العقلي، في مقابل نوعين آخرين من التصوف الوجداني كما هو متمثل عند الحلاج، والتصوف العلمي المبني على الزهد لدى أهل السنة والجماعة.

ولا ينبغي أن ننسى كثيرا من نظريات ابن سينا المرفوضة من قبل ابن رشد والتي وجه إليها كثيرا من النقد معتمدا على العقل البرهاني "ففي مجال الطبيعة فإنه يرفض أن يكون الجسم هو الجوهر على شكل هيولى -جسماني- إن التحديد -التعريف- الذي يقدمه للقوة والفعل متناقض، وكذلك يظهر التناقض في التعريف الذي يعطيه لدائرة إقليدس، كما يبدو أيضا في أفكاره حول الاتحاد والتعدد، وفي أن الأجرام السماوية لا تتمتع بأي اندفاع طبيعي غير حي.

وأيا يعارض ابن سينا في أن إثبات وجود الله لا يمكن الوصول إليه ببراهين فيزيائية، بل ببراهين ميتافيزيقية، وأن كل علم يفرض وجود موضوعه، لذا فإن الميتافيزيقا تستلزم إثبات وجود موضوعها في عالم سابق وكذلك فمن خاصية الفيزياء إثبات الوجود من المادة نفسها. وكذلك فإنه لا يقر بأن تكون العلاقة بين الأجسام موضوعة الميتافيزيقا، وأن الوجود والاتحاد هما عرض وماهية.

^{٢٣٢} ابن رشد: تهاقت التهاقت ج ١ ص ٢٩٨.

^{٢٣٣} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص ١٤٧.

ويرفض ابن رشد كذلك أن يكون للأفكار تأثير كوني أو أن العقول المفارقة مزودة بالخيال، وأن مذهب واهب الصور يعني رفض السبب الطبيعي^{٢٢٤}. ويقول ابن رشد إن تصنيف ابن سينا للموجودات بأنها ضرورية بالذات، وممكنة بالذات، وضرورية بغيرها، ما هي إلا تأكيدات بلاغية، حيث أن الممكن بالذات لا يمكن أن يتحول إلى ضروري بغيره^{٢٢٥}.

وأخيرا لا يقبل النظرية التي تتعلق بخلق هذا العالم في مكان ما من الفراغ اللاهوائي، أو نظرية الرجل السابح - في الفراغ - لكي يؤكد وجود شيء طبيعته واضحة بذاتها^{٢٢٦}. ومن المآخذ الفرعية التي يأخذها على ابن سينا قوله إن وجود المادة يتبرهن في العلم الإلهي دون العلم الطبيعي، ويعتبر وجود الطبيعة بينا خلافا لقول ابن سينا بافتقاره إلى دليل^{٢٢٧}.

وكذلك يأخذ عليه قوله إن إثبات السبب الهولائي والمحرك الأقصى هو من اختصاص العالم الإلهي دون العالم الطبيعي، ويعزو إلى هذا الغلط "المعانداة" التي عانده بها أبو حامد في كتابه "التهاقث"^{٢٢٨}.

فالعالم الإلهي عنده يتسلم وجوده عن العالم الطبيعي، وبناء على ذلك يشرح الجهة التي يكون بها المحرك الأقصى محركا للأجرام السماوية وله يليها من موجودات. وهكذا فهناك الكثير من النقد الفلسفي، الذي وجهه ابن رشد إلى المدرسة المشائية العربية، خاصة الفارابي وابن سينا، ونحن لا نستطيع متابعتة في كثير من الموضوعات التي يعرض لها، ويكفي هذا القدر لتوضيح الكيفية التي حاول بها ابن رشد تأسيس منهجا عقليا نقديا يقوم بدور الفحص والتمحيص لكل الأفكار الكلامية والفلسفية السابقة من أجل بناء صرح المعرفة الفلسفية على أسس عقلية نقدية.

^{٢٢٤} سلفادور غوميت: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية في الشرق الإسلامي ص ٣٧١ ندوة ابن رشد.

^{٢٢٥} ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٤٩٨، ج ٢ ص ٢٨٢ وقارن النجاة ص ٢٨١ مصر عام ١٩٣٨م.

^{٢٢٦} ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة ص ٥، وتفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٣٢.

^{٢٢٧} ابن رشد جوامع السماع الطبيعي ص ١٨.

^{٢٢٨} السابق ص ٥.

وإذا كنا نهتم بمنهج ابن رشد النقدي، فلسنا نهتم بهذا المنهج لحاجتنا لخوض نفس المعارك التي خاضها ابن رشد مع المتكلمين السابقين والفلاسفة الغابرين، فإننا قد تجاوزنا عصرهم ومشكلاتهم ومن هنا فمضمون فكر ابن رشد نتصدره قيمته التاريخية، أما قيمته المعاصرة فهي كونه رمزا لمواجهة ما زالت معادلتها قائمة، ولذلك لا يمكن البرهان على بحث ابن رشد كمضمون فكري، بل كنموذج وأسلوب مواجهة نحن في أمس الحاجة إليه في عصرنا المتميز بالنقد ومناهجه، من أجل تدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف والذي يمثل ثراء الفلسفة في عمقها وتميزها.

وبدون رؤية نقدية -حوارية- يصعب تصور ظهور أي نوع من (الاختلاف) فالاختلاف المطلوب هو: الانفصال الرمزي عن الآخر بما يمكن من رؤيته بوضوح كاف، وهو في الوقت نفسه انفصال رمزي عن الذات بما يمكن من مراقبة أفعالها وضبط تصوراتها.

ذلك أن التطابق الكلي مع الذات يولد نوعا من العماء الخطير الذي لا يقل عن الانقطاع التام عنها^{٢٢٩}.

هذا الاختلاف المطلوب والذي سيتحقق نتيجة تبنى مناهج نقدية مثل منهج ابن رشد يؤدي إلى بناء هوية ثقافية متماسكة، ثرة، خصبة، ومعاصرة في آن واحد. هذا الاختلاف هو المرشح لأن يدفع ثقافتنا من واقع التطابق والتكرار إلى أفق التنوع والإبداع.

^{٢٢٩} عبد الله إبراهيم: مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير ص ٤٦، مجلة نزوى العمانية،

العدد ١١ يوليو عام ١٩٩٧م.

الفصل السادس

الحقيقة وتعدد الرؤية

وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية كانت مطلباً أساسياً في فلسفة ابن رشد، تمكن بألياته العقلانية من البرهنة عليها في كتابين من أهم كتبه وهما "فصل المقال" و"مناهج الأدلة"، وعلى الرغم من أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين، كانت من المسائل التي شغلت كثيراً من فلاسفة الإسلام ومفكره، إلا أن ابن رشد كان من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة بشكل يقنع العقل ويطمئن القلب.

قد يقال إنه لم يأت بمشروع جديد لأنه تناول المشكلة نفسها التي اهتم بها معظم الفلاسفة المسلمين قبله منذ الكندي إلى ابن طفيل، وهي مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة^{٢٤٠}.

وقد يقال إن هذه المشكلة هي المحور الذي تدور عليه الفلسفة المدرسية فنستج من ذلك أنه لم يخرج عن حلقة وقع تجاوزها، هنا يجب أن نتذكر ما قلناه سابقاً من أن الفلاسفة كثيراً ما يتناولون المشكلة نفسها، وإن طرائقهم تكمن في طريقتهم التحليلية، وفي قوة استدلالهم، وفي الرؤية الجديدة التي يقدمونها، وفي التقدم بأفكارهم إلى نهايتها المنطقية.

وهذا كله ما فعله ابن رشد حينما تناول هذه القضية، حيث لم يقتصر على معالجتها في أفق محدود ومرتبطة بظرف معين، بل نظر إلى المستقبل في بعده الكامل. وطرح المشكلة بالنسبة لعصره وبالنسبة لمن سيأتي بعدنا حيث وضعها في إطار فلسفي حقيقي يتجاوز الآني ويشترئب إلى الجوهر الثابت.

وعلى الرغم من أن فلسفته عكست متطلبات عصره وبيئته الثقافية والفكرية استطاعت في آن واحد أن تستكنه المشكل في عمقه وأن تعريه من عواضه وتطرحه كمشكل إنساني، لن يفتأ المفكرون في بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة يطرحونه حتى الآن.

^{٢٤٠} هذا مثلاً ما ذكره جوني في كتابه Ibn Roched , p . 15

هذه الرؤية المستقبلية التي نحن في أشد الحاجة إليها، وخاصة بعد ظهور علوم المستقبليات، صبغت فلسفة ابن رشد في كثير من جوانبها، وأضفت بُعداً إنسانياً وعالمياً عليها.

ولا أدل على ذلك من الباحث "جويني" نفسه الذي يعترف في كتابه "ابن رشد" أن هذا الأخير قد سبق "باسكال" إلى فكرة التقدم العلمي حينما قال^{٢٤١}: "وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك".

وقد جاء باسكال بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسانية برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار وهو يتعلم ويلتقط التجارب، وسنجد النقائات أخرى مع "ديكارت" و"لينيتر" و"كانط".

هذه الرؤية العالمية للحقيقة نجدها تسم كثيرا من المشكلات التي يعرض لها ابن رشد، حيث أنه يعالج كثيرا من مشكلاته الفلسفية بدءاً من مبادئها وأسسها العقلية والمنطقية، وانتهاء بنتائجها المنطقية والفلسفية. ولا غرابة بعد ذلك أن نجد أصداً معالجاته الفلسفية تظهر عند كثير من المفكرين الغربيين بدءاً من القرن الثالث عشر وحتى العصور الحديثة، وتلقي بكثير من الحركة والحيوية في فلسفات يهودية أو مسيحية سواء عند من تأثر بها أو من حاول مقاومتها ومحاربتها.

وتأتي أهمية معالجة ابن رشد لهذه المشكلة أن عصرنا قد بدأ ثانية يحاول أن يستعيد تلك الوحدة المفقودة بين العلم والدين، بعد عدة قرون استغرق فيها العقل الإنساني في فتوحات علمية غير مسبوقه أخذت عليه أقطار نفسه، وظن أنه يمكن الاستغناء عن الدين والاكتفاء بالعلم ونظرياته.

^{٢٤١} المرجع السابق ص ٢٣ نقلاً عن د. محمد زينير: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. ص

٤٣ ، ٤٤ ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي.

هذا اليقين الذي غشى كثير من العقول في قرنين ماضيين بدأ يهتز الآن، خاصة بعد أن أصبح الواقع العلمي يدفع العلماء أن يغيروا باستمرار نماذجهم العلمية مثل تغيير السيارات في مدينة "ديترويت" الأمريكية على حد تعبير أحد العلماء^{٢٢} مما يؤدي إلى اعتبار نظريات الأجيال الماضية تقريبية أو نظريات عفى عليها الزمن أو هي نظريات خاطئة من الأساس.

في الوقت الذي يوفر فيه الدين برد اليقين، ويبعث في باطن الإنسان دافئ الأمل في خلود غير مقطوع، مما دفع أحد العلماء المحدثين إلى القول بأن على العلماء المتشككون: "أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر في القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين يثبت دقتها علم الرياضيات أو كعقيدة في العنصر الإلهي في شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس".

فالامر يشبه هنا إله فولتير، فإذا لم يكن هناك معنى وهدف للكون، فإنه يجب خلقهما من أجل السلامة العقلية للبشرية، فما بالنا والنظام والتناسق يكشف عن هذا المعنى وذلك الهدف، وأي نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان، فالعلم كنسق اعتقادي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

وما بالنا أيضا وابن رشد الفيلسوف العقلاني قد تزود بذخيرة ضخمة من الإيمان وشكلت العلوم الدينية وجدانه وتولى وظائف دينية كالقضاء، كان فيها يحكم بين الناس بضمير القاضي، ويعدل بينهم بإحساس المؤمن.

ولذلك لم يكن غريبا عليه أن يسعى إلى منابع الأولى التي يصدر عنها كل من العقل والإيمان والتي منها يغترفان، خاصة وإن الربط بين الحكمة والشرعية أو بين القيم الدينية والفلسفة يوجد داخليا بدل أن يدفع به إلى مهاوي التمزق والتأزم والانقسام، فيشعر بأن ما يعتقده لا ينكره في أي شيء، ويصبح ذلك الربط ليس أمرا مفتعلا ومتكففا، بل هو مشروع

^{٢٢} فردار جاف. رمان Varadaraja V. Raman عودة الوفاق بين الدين والعلم ترجمة د. محمود

الزواوي، مجلة الثقافة العلمية العدد ٨١ الكويت مارس عام ١٩٩٧م

طبيعي وضروري تحتمه الفطرة الإنسانية السوية ويدفع إليه إسلام مطبوع على أنه دين الفطرة.

فإذا كان الدين طريقاً لمعرفة الله تعالى والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه. وهذا ما عبر عنه ابن رشد بلغته الفلسفية الموثقة حيث يقول: "إن فعل التفلسف ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة لصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أيضاً أتم"^{٢٤٢}.

فالعقل هنا يعادله اعتباره به كوسيلة لمعرفة الطبيعة وما وراء الطبيعة، لكن منهجه يختلف عن منهج الدين، لأنه ينطلق من المخلوقات لمعرفة الخالق، ومن المصنوعات لمعرفة الصانع، أي أنه يجعل من معرفة الدنيا سبيلاً لمعرفة الله الذي يقع في نهاية عملية استدلالية منطقية.

في حين أن الدين ينطلق من الإيمان بالله نحو معرفة الخليفة لنعوذ منها متأكدين بدلائل استقرائية عن وجود الله. وكما هو معروف فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وذلك بين من كثير من الآيات مثل قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار"^{٢٤٣}.

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. مثل قوله تعالى: "ولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"^{٢٤٤}. وهو نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. ومثل قوله تعالى: "أفلا ينظرون إلى الأبطل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"^{٢٤٥}.

^{٢٤٢} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٣.

^{٢٤٤} سورة الحشر آية ٢.

^{٢٤٥} سورة الأعراف آية ١٨٥.

^{٢٤٦} سورة آل عمران آية ١٩١.

إلى غيرها من الآيات التي تحث على استعمال العقل والاعتبار بالفكر، وإذا كان الاعتبار في نظر ابن رشد ليس شيئا أكثر من "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه" وهذا هو القياس، فواجب أن نعمل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي^{٢٤٧}.

فإذا اعترض بعض الفقهاء الجامدين بأن استعمال العقل بهاته الصورة بدعة أجابهم ابن رشد: "وليس لقاتل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في المصدر الأول، فإن النظر، أيضا، في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد المصدر الأول، وليس يُرى أنه بدعة، فكذا يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي^{٢٤٨}".

ويدعو ابن رشد إلى تلمس معرفة القياس العقلي وأنواعه عند الفلاسفة القدماء (وهو يعني بذلك أرسطو) حتى وإن كانوا على غير ملة الإسلام فيقول: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشارك لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي يصح بها التركيب لا يعتبر في حتمية التركيب بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة^{٢٤٩}".

لكن هذا مشروط في نظرنا بشرائط البرهان "ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم^{٢٥٠}".

ومن هنا يتبين لنا أهمية دراسة الفلسفة ومناهجها العقلية التي نحن في أشد الحاجة إليها، خاصة وأنها والدين يلتقيان في هدفهما الذي هو اعتبار الموجودات للاستدلال على الصانع، بل "إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاها في كتبهم، ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر من كان أهلا فيها، فقد صد

^{٢٤٧} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.

^{٢٤٨} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٧.

^{٢٤٩} السابق ص ٢٦.

^{٢٥٠} السابق ص ٢٨.

الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله^{٢٥١}.

ويضرب ابن رشد مثلاً واضحاً للمتخوفين من دراسة الفلسفة والاستعانة بأساليبها العقلية بقوله: "إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل النظر فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شربوا به فماتوا... فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري^{٢٥٢}."

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس إلى معرفة الله -التي هي السعادة الحقيقية- فإنهم ملزمون بطلب هذه المعرفة، لكننا نعلم من ناحية أخرى، أن الناس متفاوتون في مستوياتهم الإدراكية يقول ابن رشد: "إن طباع الناس متفاوتة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية^{٢٥٣}."

ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التي تشمل الناس جميعاً وذلك صريح في قوله تعالى: "دع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هي أحسن"^{٢٥٤}.

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من هذه المناهج السابقة يرضى أصحابه ويصل بهم إلى التصديق المطلوب، إلا أنه يحذر من "خلط المناهج" مع طبقات الناس الثلاثة فلا ينبغي أن يقدم للجمهور الذي يقتنع بالمنهج الخطابي عناصر من المنهج الجدلي، فضلاً عن مفاهيم التأويل التي لا يحتملها عقله، "فإن هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم"^{٢٥٥}.

^{٢٥١} السابق ص ٢٨، ٢٩.

^{٢٥٢} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٠.

^{٢٥٣} السابق ص ٣١.

^{٢٥٤} سورة النحل آية ١٢٥.

^{٢٥٥} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

فالجُمهور ينبغي أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عن التأويل، لأنه غير مؤهل عقليا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات.

ومن هنا يأخذ على الغزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات التي يرى أنه لا ينبغي أن يصرح بها للجُمهور، على الرغم من أن الغزالي نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجُمهور "كالمُضنون به على غير أهله" و"المُضنون الصغير"، بل إنه في آخر حياته وضع رسائل لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشاكل العقائدية مثل كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام".

ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه الأخيرة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركزوا إلى الاهتمام بالفضيلة والممارسة الدينية، فهي أهدى لهم سبيلا.

أما التأويل -سنتناوله بعد قليل- فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط حيث أنهم لا يقتعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التي يقتنع بها المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، بل يرومون طرق البرهنة وأساليبها العلمية تلك الطرق سيؤسسها ابن رشد على مبادئ عقلية راسخة، خاصة وأنه يذهب إلى أنه ما من موضع في الشريعة جاء ظاهره مخلفا لأحكام القياس البرهاني، (لا وهو يقبل التأويل تبعا لأحكام الدلالة في اللغة العربية، يقول ابن رشد:

'ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه قضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول'^{٢٥٦}.

أما السبب في ورود الشرع محتويا على الظاهر والباطن، فهو كما يقول ابن رشد اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارات في قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر

^{٢٥٦} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم^{٢٥٧}.

ومن هنا فالشريعة في نظر ابن رشد تحتوي على ظاهر وباطن، والناس إزاءها ثلاثة أصناف: من لا يرضيهم إلا منهج البرهان، وهم الحكماء والفلاسفة. ومن يقتنعون بالموعظة الحسنة والإرشاد الخطابي وهم العامة. ومن يفضلون طريق الجدل وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك.

ومن مزايا الدين الإسلامي أنه اشتمل على هذه المناهج الثلاثة رعاية لمستويات الناس المختلفة. والغاية من الدين والفلسفة في نظر ابن رشد، ليست شيئا آخر غير الفضيلة العلمية، عن طريق حض الناس على السلوك الفاضل مباشرة، وذلك ما يقوم به الدين مستخدما أساليب الترغيب والترهيب أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العلمية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل.

فإذا نظرنا إلى ما يهدف إليه الدين وما تهدف إليه الفلسفة وجدنا هدفا واحدا، ولا يقول بتعارضهما إلا من "لم يقف على كنههما" ولذلك فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة، أي تأويل خاطئ لها. وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه.

وإن كانت في الدين أمور لا يستطيع العقل إدراكها ومعرفتها، لأنها تخص عالم الأمر وعالم الألوهمية المغيب عن الإنسان، فليس أمام الفكر إلا التسليم بها دون أن يوقع بينهما وبين عالم الشهادة مشابهة أو تماثل، لأن للفلسفة مجالها وحدودها، وللدين مجاله وحدوده، وإن كانت الحقيقة في ذاتها واحدة ولكنها تختلف من جهة الرؤية الموجهة إليها أو المنظور الذي تقع فيه تلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه على الرغم من وحدة الحقيقة، ووحدة الهدف في الدين والفلسفة إلا أن البناء الديني في نظر ابن رشد يختلف عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما

مبادئ خاصة به، وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن في مبادئ الدين علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها"^{٢٥٨}.

وهكذا فكما أننا مضطرون إلى الأخذ بالظاهر في كثير من العبادات دون أن ندرك المقصود منها مثل الإقطار في رمضان عند مغيب الشمس مثلاً فنحن مضطرون كذلك إلى الأخذ بالظاهر في كثير من الأمور العقديّة في الدين. يقول ابن رشد: "ولعل الظاهريّة في الأمور العلميّة (النظرية العقديّة) أسعد حالا من الأمور العمليّة"^{٢٥٩} أمور العبادات.

ومن هنا يتضح أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، وإن اختلف المنظور بالنسبة إليها، وهو ما يؤكده باحث معاصر بقوله: "إن ابن رشد لا يقول ب(حقيقتين) إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها. وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر"^{٢٦٠}.

نعم إن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصول خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصول خاصة، الشيء الذي ينتج عنه اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك. إن النتيجة ستكون - وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد مراراً - تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين جميعاً.

وبالمثل فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس، لأن مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت من مقدماتها

^{٢٥٨} ابن رشد: نهافت التهافت ج ٢ ص ٧٩١.

^{٢٥٩} السابق ج ٢ ص ٦٥.

^{٢٦٠} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص ١٤٣.

وإطارها. ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة^{٢٦١}.

وإذا كانت كل صناعة لها مبادئ وولجب على الناظر في تلك الصناعة، أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك^{٢٦٢}. ويقول أيضا:

"إذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعية فكم بالحرى أن يكون ذلك في الشرائع الأخوذة من الوحي والعقل"^{٢٦٣}. وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التي بنى عليها الدين لأنها موضوعة ومحل تسليم، فكذا لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها.

ولذلك يقول مخاطباً الغزالي: "توجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأثنياء إنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأثنياء، لا في هذه الأثنياء نفسها"^{٢٦٤}. ويقول عنه أيضا: "كلام للفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسائل ينبغي على أصول يجب أن تتقدم فيكلم فيها، فإنهم إذا سلموا لهم ما وصفوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها"^{٢٦٥}.

ومن هنا يرى عدم احترام الغزالي لهذا المبدأ المنهجي، مبدأ الرجوع بالآراء الفلسفية إلى مقدماتها وأصولها الموضوعية جعل "أكثر الأقاويل التي عاتدهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبه الاختلافات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة، والمعاندة التامة هي التي تقتضي إبطال مذهبي بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به"^{٢٦٦}.

^{٢٦١} السابق ص ١٢٣.

^{٢٦٢} ابن رشد: تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٩١.

^{٢٦٣} ابن رشد: تهافت التهافت ج ٢ ص ٨٦٩.

^{٢٦٤} السابق ج ٢ ص ٦٥٨.

^{٢٦٥} السابق ج ٢ ص ٥٢٥.

^{٢٦٦} السابق ج ٢ ص ٢٠٨.

ولذلك يؤكد د. الجابري^{٢٦٧} على أن مما له دلالة خاصة في هذا تشبيه ابن رشد القضايا الفلسفية بالنظريات الهندسية ، والمبادئ الفلسفية بالمقدمات الهندسية، فهو يشبه عمل الغزالي مع الفلاسفة " بمن أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا وإقناعا في بادئ الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل بعضها على بعض، فإن ذلك من أضعف الكلام وأخسه، لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي^{٢٦٨} .

ومن هنا ورغم اختلاف التباين الفلسفي والديني في الأسس والمبادئ وفي الأساليب والمناهج، إلا أنهما دائما ينتهيان في نظر ابن رشد إلى رؤية حقيقة واحدة، ونظرا لأن ابن رشد فيلسوف عقلي، فإنه على المستوى الفلسفي لا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة تتوفر فيها شروط البرهان وتتميز باليقين، وهي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعلم وتحصيل المعرفة، وليس بطريق الحدس والمكاشفة. ومن هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

أما الجمهور فهم "الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخيل، نظرا لارتباط قدرتهم الإدراكية بالمحسوسات فإنه "يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منعوبا إلى شيء متخيل^{٢٦٩} ". ويضرب ابن رشد مثلا لذلك يقول: " إن الجمهور لا يستطيع أن يصدق أن الشمس أكبر من الأرض، لأنه مثنود إلى ما يمد به الحس، ولكن إذا علمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء إلى هذه الحقيقة العلمية صار قادرا على التسليم بأن الشمس أكبر فعلا من الأرض على الرغم من أنه لا يدرك ذلك حسيا". ويستخلص من هذا المثال النتيجة التالية وهي "أن ما يتوصل إليه العقل في الآخر (أي بعد البرهان) هو عند الجمهور (أي من قبل البرهان) من قبيل المستحيل^{٢٧٠} .

^{٢٦٧} د. محمد عابد الجابري: السابق ص ١٣٣.

^{٢٦٨} ابن رشد: فصل المقال ص ٤٥، ٥٢.

^{٢٦٩} د. زينب الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ١٣٤ دار الثقافة، مصر عام ١٩٨٣م.

^{٢٧٠} Ernest Renan " Averroes et l Averroisme" in Lceuvres, t.3, ed celmann – Levy, paris.

ولهذا السبب يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه كالشاعر والمعتزلة لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة أن صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لنم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها^{٢٧١}.

ولذلك فإن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها عن ذلك بالذات، إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما كما يقول أيضا: "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك وكان أتم في المعرفة. وإن لم تدركه علمت بقصور العقل الإنساني واختصاص الشرع بإدراكه"^{٢٧٢}.

وبهذا النوع من الاجتهاد العقلي يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الديني إضفاء ما يلزم من المعقولة والصرامة المنطقية على معاني القول الديني، وبذلك يدرك أنهما على وفاق، وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. كما يقول ابن رشد، وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن كلا منهما يطلب الحق "والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"^{٢٧٣}.

وينبغي أن ندرك أنه على الرغم من اختلاف البنائين الديني والفلسفي من حيث اختلاف مبادئ كل منهما، وبالتالي اختلاف منطلقاتهما، واختلاف منهج كل منهما من حيث أن التسلم والإيمان في الدين يقابله الاستدلال والبرهان في الفلسفة، إلا أن هناك مساحة كبيرة مشتركة بين كل منهما رغم ذلك، فالشرائع عند ابن رشد مأخوذة من "الوحي والعقل" فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"^{٢٧٤}.

^{٢٧١} ابن رشد: كشف مناهج الأئمة ص ١٠٠.

^{٢٧٢} ابن رشد: تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٥٨.

^{٢٧٣} ابن رشد: فصل المقال ص ٤٥٠.

^{٢٧٤} ابن رشد: تهافت التهافت ج ٢ ص ٥٨٤.

ومن منطق التداخل، أقر صراحة بأن كل تبى حكيم وليس كل حكيم نبى^{٢٧٥} الأمر الذي خوله لأن يعتبر هناك قيمومة فلسفية على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعة منظورا إليها بهذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحة من أن يكون الفلاسفة هم القيمون الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره^{٢٧٦} الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء^{٢٧٦}.

علي ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي^{٢٧٧}، بل واجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الحكماء دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية^{٢٧٨}، معتبرا أن المعنيين في الآية "الراسخون في العلم" هم الحكماء وحدهم، فهم ينظرون أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدهما يقيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب. ويكون التأويل هو قمة الفهم العقلي للدين ولا يستطيعه إلا الفلاسفة والحكماء.

من كل هذا يتضح أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة يمكن الوصول إليها بالدين كما يمكن الاستدلال عليها بالفلسفة، فالحقيقة في نظره واحدة، إلا أن الطريق إليها مزدوج يتمثل أحيانا في الوحي والشريعة ويتمثل ثانية في البرهان والفلسفة. الأزواج ليس في الحقيقة، ولكن في المنظور أو الرؤية.

ولكن في عصور لاحقة سوف ينشأ ما يعرف بالحقيقتين الذي ينسب إلى ابن رشد دون وجه حق، وهذا المبدأ يعنى التوصل إلى حقيقة واحدة بوجهين مختلفين، وترك هذين الوجهين المتناقضين يعيشان جنباً إلى جنب دون محاولة التوفيق بينهما. أو بمعنى آخر هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية وإن الحقيقتين قد تتعارضان.

ولكن من دراستنا السابقة لفلسفة ابن رشد في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين وجدنا أنه يتمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة، أي أن ثمة حقيقة واحدة، وإن كان لها

^{٢٧٥} السابق ج ٢ ص ٥٨٤.

^{٢٧٦} السابق ج ٢ ص ٥٨٤.

^{٢٧٧} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٥.

^{٢٧٨} السابق ٤٥، ٥٢.

تعبيران، تعبير فلسفي وآخر ديني، كأنهما وجهان لعملة واحدة. إن من يقول أن ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية وأساسها، على ما سنرى التأويل - وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة.

وتعزي الدكتورة زينب الخضيرى^{٢٧٩} خطأ مؤرخي فلسفة العصور الوسطى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لعدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم، عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد. إن كل حقائق الوحي التي يمكن تعقلها، أي إدراكها بالقدرة العقلية الإنسانية، يمكن للعقل اكتشافها وحده.

ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين، لا تتعارض مع الموقف العقلاني الذي تمسك به دائماً، بل هي امتداد لهذا الموقف العقلاني، فما هي إلا النظرة العقلانية للدين.

وقد نشأ القول بالحقيقتين في ظل الرشدية اللاتينية، خاصة في عصورها المتأخرة. فإن مؤلفات ابن رشد بعد أن ترجمت إلى العبرية واللاتينية في القرن الثالث عشر، كان أنصاره يعتبرون الفيلسوف العربي قمة الإبداع والعقلانية، بل تعصبوا له واعتبروه أعظم من أرسطو نفسه، وقد تزعم هذا التيار 'سيجر البرينتي Siger de Brabant' زعيم الرشدية اللاتينية التي قامت على مبادئ عديدة أهمها وحدة العقل وقدم العالم ومعرفة الله للكلية لا للجزئيات. مع ما يتبع ذلك من نتائج هذا التيار الذي كان صاخباً مهدداً، وقد قمعته الكنيسة^{٢٨٠}.

ونشأ تيار ثان كان يدرك بأنه من العبث الوقوف في وجه المشائية الطاغية القادمة من بلاد العرب، قبل أرسطو ورفض شرح ابن رشد في المسائل التي اعتبرها لا تتماشى مع تراثه الديني، وكان الأكويني على رأس هذا التيار والذي قاد في جامعة باريس ضد تلامذة ابن رشد اللاتين حرب شرسة.

^{٢٧٩} د. زينب الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ١٣٤ دار الثقافة مصر عام ١٩٨٣م.

^{٢٨٠} Ernest Renan: "Averroes et L'Avrroisme", in L'œuvres, t. 3, ed celmann - Levy, paris.

وعلى الرغم من أن الأكويوني أطلق على ابن رشد لقب المحرف **Depravator** بدلا من الشارح الأعظم، غير أنه كثيرا ما كان يستشهد بأراء ابن رشد ويسوقها بكل احترام له ولغيره من الفلاسفة العرب أمثال ابن سينا خاصة وأنه يجمعه بابن رشد وابن سينا^{٢٨١} إعجاب متبادل بالمعلم الأول أرسطو. وقد رأى الأكويوني في الاستعانة بأرسطو وآرائه تدعيما للكنيسة ضد الاتجاه الأوغسطيني والأفلوطيني التي دخلت إلى المسيحية في مرحلتها الأولى على يد أوغسطين وتلاميذه.

وقد وجد الأكويوني في الشارح ضالته. وإذا كانت الكنيسة قد وجدت نفسها فجأة أمام حقيقتين: حقيقة الإيمان التي عاشت عليها قرونا طويلة وحقيقة عقلية علمية خارجية أتت من وراء الحدود، فإن مهمة الإكويوني أن يبرهن بأنه لا تعارض بين الحقيقتين، وكلما تعارض أرسطو مع الدين، كان السبب شرح ابن رشد أي تحريفه.

مثل هذا التكتيك لمصالحة حقيقتين ليسا بعيدا عن روح ابن رشد الذي وجد في "التأويل" ضالته، فجعل منه الإكويوني كبش محرقة هذا التأويل الجديد على حد تعبير الباحث جورج زيناتي^{٢٨٢} وعلى الرغم من محاربة الكنيسة لهذا الاتجاه وإدانتها للرشدية اللاتينية عام ١٢٧٠م، إلا لأنها ما لبثت أن طويت الإكويوني قديسا شبه رسمي لكل الكاثوليكية، وانتشرت في كل أرجاء أوروبا لوحات انتصار الإكويوني، لأن القرن الثالث عشر لم يمض قبل أن يتحول الخوف الغربي إلى صراع دائم بين حقائق مختلفة ومتطورة، خاصة بعد أن عبرت كل العلوم العربية إلى الغرب عبر مؤلفات ابن رشد، الذي وجد فيه الغرب رمزا للعقلانية.

ومن هنا فإذا كانت هناك تعاليم تقول بثنائية الحقيقة أو ازدواجية الحقيقة الأولى تستند على الدين والثانية تستند على فلسفة العقل، الأولى موجهة لعامة الشعب، والثانية تخص الصفوة المثقفين، فإن هذه الازدواجية قد حوربت من قبل الكنيسة، حيث مثلت خطرا

^{٢٨١} لعل خير دليل على عدم عداء الأكويوني لابن رشد في العمق إقتباسه عنه دليل العنابة، وجعله البرهان الأخير من براهينه الخمسة لوجود الله في مجموعته اللاهوتية *Somme Treolo glque* وانظر د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني. مجلة الفكر العربي العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.
^{٢٨٢} د. جورج زيناتي: ابن رشد رشده والفكر اللاتيني ص ١٩ ، 20 ومن هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية

داهما لها متمثلا في الرشدية اللاتينية التي أتت بالعقلانية الشديدة المتمثلة في تعاليم أرسطو ومنطقه، كما نسبت لابن رشد كثير من الأفكار التي لم يقل بها، ولذلك يدعو كثير من الباحثين إلى التفريق بين ابن رشد العربي المسلم وذلك التيار الرشدي اللاتيني المسمى بالرشدية Averroismus ' اللاتينية، بل يرى أن المدرسة الإفريوزية، كرواد لعلوم الطبيعة أو كمفكرين تنويريين أو (كممثلين) للتفكير المادي منذ القرن التاسع عشر الأوروبي وليس قبل ذلك.

وقد وضع الفيلسوف الألماني الماركسي "إرنست بلوخ Ernst Plok (١٨٨٥-١٩٧٧) أشهر تفسير جديد للأفريوزية، إذ يطور فكرة تقسيم الأرسطية إلى اليسار الأرسطي واليمين الأرسطي. ومن رواد اليسار الأرسطي بلوخ، جيور دانو برونو، وزيكر برانت، وكذلك ابن سينا، وبطبيعة الحال Averroes ابن رشد^{٢٨٣}.

وقد حاول "بلوخ" أن يبرهن على وجود عناصر (ما بعد الأديان) في النظم الدينية المنشأة منذ فترة، فقد كتب كتابا عن الإلحاد في المسيحية وحاول قراءة هدامة لعلم اللاهوت، وقد وجد فيها عناصر للمادية والكفر، ونظرية وحدة الوجود، وفي أثناء ملاحظاته عن الإفريوزية اللاتينية لم يكن قادرا على التمييز بين Averroes وابن رشد.

ويبدو أن ابن رشد أو هذا التيار اللاتيني الرشدي، الذي هو في جوهره مضاد للعقائد المسيحية القائمة كما هو معلوم في أساسها ومبادئها على كثير من المفارقات واللامعقول، أصبح يشكل عند كثير من الغربيين اتجاها يمكن تعليق كل إلحاد وزندقة وعلمانية عليه يتوصل إليها بعض مفكري الغرب وفلاسفته فأصبحت الرشدية بذلك مستقرا لكثير من الإسقاطات الفلسفية والأيدولوجية المعاصرة.

^{٢٨٣} شيفتان فيلد: صمويل هانتكتون وابن رشد التنوير وصراع الحضارات ص ٢٨ مجلة الفكر العربي العدد ٨١ عام ١٩٩٥.

وعلى كل حال فإن "إرنست بلوخ" يعد مهما لإعطائنا حكما عن ابن رشد الغربي من خلال زميله المؤرخ والفيلسوف هيرمان لي "Hermann" (المولود عام ١٩١١) الذي يتفق مع إرنست رينان في بعض أحكامه الرئيسية.

ويعد أهم منظر بعده في تفسيره لابن رشد في العالم العربي. وقد أثر في الرؤية الفلسفية لتعاليم ابن رشد حتى في الموسوعات الفلسفية الكبرى. والأهم من ذلك أنه درس طلابا عربا، وهم الذين وضعوا الرؤية الجديدة لابن رشد وتعاليمه في الجامعات العربية، هذه الرؤية تجاه ابن رشد تتبنى على النظر إليه كعقلاني ومفكر تنويري ومادي، ومن اللافت للنظر أن هؤلاء الباحثون يغفلون البحث عن الفلسفة الدينية عنده، ولا يوجهون النظر إلا إلى المفاهيم التي تدعم الاتجاهات الإنسانية فحسب، أو التي يمكن قراءتها قراءة مادية دنيوية فقط^{٢٨٤}.

وهذا قد يجيب على كثير من التساؤلات الخاصة التي تعتمل في نفس الباحث المسلم، في كيفية اعتناق كثير من الماديين والعلمانيين والملحدين المحدثين لاتجاه ابن رشد والدفاع عنه بشدة تصل بهم إلى أن يصبحوا ملكيين أكثر من الملك وماركسيين أكثر من ماركس.

ولا ننسى تلك المناقشات التي ثارت في بداية هذا القرن حول فلسفة ابن رشد كرد فعل على كتابات رينان واستمرت هذه المناقشات المنشورة بين محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢).

وفي المناقشة العلنية حول علاقة الدين بالعلم طالب فرح بالفصل بين الإيمان والعلم، واتخذ ابن رشد حجة على ذلك، بينما درس محمد عبده ابن رشد كفيلسوف مسلم بالذات نلدى بعدم وجود تناقض بين العلم الديني والعلم العقلاني.

وفي سنة ١٩٠٣ أعلن محمد رشيد رضا وهو صديق محمد عبده وتلميذه أن قراءة كتب ابن رشد ضارة للعامة، لكنه يطالب بدراسة الكتب من قبل المتخصصين الأزهريين والمؤسسات الدينية الأخرى.

^{٢٨٤} السابق ص ٢٨.

وفى الحقيقة فقرة مؤلفات ابن رشد لا تعطي تلك المفاهيم الخاطئة التى نسبت إليه والمضادة لتعاليمه وتعاليم الإسلام. ولكن الخطأ يكمن فى سوء تأويل والقراءة المغرضة غير المضبوطة بضوابط علمية.

والتأويل الذى يخضع للأهواء الأيديولوجية لهذا الاتجاه أو ذاك، هو الذى يؤدي إلى مثل هذه التفسيرات المادية والإلحادية، ومن هنا نتبين خطورة مفهوم التأويل.

الفصل السابع:

براهين وجود الله والعقل

اتضح لنا مما سبق أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة مطلقة، هي الله تعالى، وإن تعددت أساليب الوصول إليه. فإذا كان المنظور الديني الذي يراه في التسليم القلبي والإيمان الاعتقادي القائم على الفطرة السليمة، فإن المنظور الفلسفي يراه مؤسسا على نظر واعتبار وأدلة عقلية برهانية.

لقد كان ابن رشد فيلسوفا عقليا ومؤمنا في الوقت نفسه، دون أن يكون في ذلك تناقضا ما، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغض من شأنه.

لقد كان منطقيا مع نفسه حين أراد أن يؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي والدليل البرهاني، ولم يكن مسلكه هذا غريبا عن مسلك الأشاعرة أو المعتزلة في التدليل على عقائد الدين، فالأمر لديه، كما كان لديهم، خاص بالبرهنة على هذه العقائد، وإذا هو اختلف عن هاتين الفرقتين، فإن الاختلاف مقصور على المنهج الذي يتبعه أو يطبقه، ولا يمس الهدف الذي يرمي إليه.

فالأشاعرة والمعتزلة وابن رشد يهدفون جميعا إلى غاية واحدة، أما هو فيستخدم، كما يقول، طرقا برهانية، وهذا في الحقيقة هو المسلك الذي التزمه، على وجه العموم في البرهنة على العقائد الإسلامية، تلك العقائد التي كان يؤمن بها إيمانا صادقا، لا يقوم على التقليد، بل على أساس من الاقتناع العقلي^{٢٨٥}.

وأوضح ما يكون الاقتناع العقلي نجده متمثلا في البرهان، ويعني إثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية بالضرورة، بمعنى أن البرهان يصدر عن مبادئ كلية يقينية ويؤدي إلى

^{٢٨٥} د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٧٦ الأنجلو المصرية ط٣ عام ١٩٦٩م.

العلم^{٢٨٦}. وقد اعتبر أرسطو أن القياس البرهاني هو القياس العلمي، لأن العلم هو البحث فسي الأشياء من حيث عللها.

ومن أدلة وجود الله التي قدمها فيلسوفنا نجده قد استخدم البرهان بصفة خاصة البرهان (الإبي) أي البرهان الذي ينتقل فيه من المخلوق إلى الخالق، بمعنى أنه يتعرف على الخالق عن طريق مخلوقاته، وقد استعان ابن رشد بفكرة البرهان عندما أراد الصعود من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعقولة حتى يصل إلى اليقين.

ولا تغفل إنه إمعانا من ابن رشد في الأخذ بطريقة البرهان فقد وضع هذا الدليل أيضا تحت القياس البرهاني في شكل مقدمات ونتيجة^{٢٨٧}، حيث يذهب إلى أنه ما دام العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان (مقدمة صغرى) وما دام كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد وموجها نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى) إذن فالعالم مصنوع، وله صانع بالضرورة (نتيجة).

وقد رأى ابن رشد أن أتجع السبل التي دعا الله الناس إليها بغية معرفة وجوده مستمدة من دليلي العناية والاختراع، الذي يمكن أن يبرهن عليهما العقل الإنساني اعتمادا على الملاحظة والاستقراء في نفس الوقت الذي نص عليهما الشرع بجلاء ووضوح.

ومن هنا نقده اللاداع لطرق الأشعرية والمتكلمين في السلوك إلى معرفة الله، لأنها ليست طرقا شرعية أو نظرية يقينية، في نظره، هذه الطرق التي نفوا بها كل سببية طبيعية ولم يقرؤا سوى سببية إلهية واحدة، وهذا ما يؤدي حكما إلى إبطال دور العقل الذي يظل الوسيلة الفعالة للاستدلال على الصانع من خلال مصنوعاته.

فدليل العناية يقوم على رد كل ما يحصل في الكون إلى إرادة واحدة فاعلة منظمة لا إلى فعل الإمكان أو الاتفاق. ودليل الاختراع يبني الوجود على أصليين: أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة. والثاني أن لكل مخترع مخترع^{٢٨٨}.

²⁸⁶Georr (Khali) Les categories d'Aristle. P. 110

^{٢٨٧} ابن رشد: تلخيص البرهان ص ٢٠٤.

^{٢٨٨} ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠٠، ١٥١.

وهذا يعني أن ابن رشد يرفض تفسير العلاقة السببية بين الكائنات كيفما اتفق إلى حد تشبيهه الله بالملك الجائر، الذي لا يعلم له قانون يسير مملكته على أساسه. وكأنه به هنا يربط بين العناية والاختراع من جهة، وبين العلم والغاية من جهة ثانية. فالله الذي هو علة عاقلة قد نظم الكون وفقا لترتيب مقصود، ليس على العقل سوى النظر فيه واكتشافه للوقوف على عظمة وكمال الخالق^{٢٨٩}.

إن بعد أن أسس ابن رشد نظرية المعرفة تأسيسا إنسانيا، كما مر بنا - بيني ميتافيزيقاه على هذا الأساس، حيث الإثنية عنده لا تتفصل عن الغيرية، وكل منهما يثبت الآخر ويعترف به من خلال صلات وجودية ثابتة.

حينئذ ينطلق ابن رشد إلى إثبات وجود الله تعالى ليس معتمدا على أدلة لاهوتية عقدية، بل معتمدا فقط على أدلة عقلية برهانية. لا تبدأ من الفكر وأفكاره القبلية، ولا تنطلق من الذات فتسقط في برائن التصورية، بل تبدأ من الحس والعالم الطبيعي الخارجي، الذي يعتبر أفضل شاهد على الاختراع، وأصدق برهان على العناية السارية في الكون والوجود.

وبذلك يزواج ابن رشد بين الاستنباط والاستقراء، الأول مستمد من الذات والثاني مستمد من الطبيعة، وهو في كل هذا مسترشدا بمبادئ القرآن الكريم وآياته المتضمنة لصور مختلفة ومتعددة لهذه الأدلة الاستقرائية. خاصة وأن القرآن الكريم من بين الكتب السماوية الذي يخاطب العقل بشكل واضح ويدعو الإنسان إلى استخدامه في بساطة وعمق، في الوقت الذي يدعو إلى كثرة النظر والتأمل في الكون والوجود.

ومن اللافت للنظر أن فعل التفلسف في حقيقته عند ابن رشد، نابع من محاولة العقل الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق النظر في الموجودات يقول:

"إن كل فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم^{٢٩٠}.

^{٢٨٩} د.جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة. بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢م.

^{٢٩٠} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٤.

ويتضح من هذا التحديد أن ابن رشد ينطلق من تبيان المنحى أي المنهج الذي به تستقيم الرؤية الفلسفية، ومن خلاله يتحدد الموضوع نحو غرض معين. المنحى أو المنهج المطروح هو الانطلاق من الفعل، وآلية هذا المنهج هي القياس العقلي، أما الموضوع فهي الموجودات.. من جهة ما هي مصنوعات .. وأما الغرض فهو معرفة الصانع^{٢٩١}.

إذن النظر أولاً في الموجود العيني، وهذا يعني أنه أول في المعرفة، ومن خلال هذا النظر (الفعل) بالقياس العقلي، نستدل على الصانع الذي هو ثاني في المعرفة أول في الوجود. والعلاقة هنا بين المصنوعات والصانع هي علاقة صنعة لا علاقة خلق. إذن هنا تأسيس لبناء معرفي يفصل فيه ابن رشد بين الرتبة في الوجود والرتبة في المعرفة، ويقلب فيه المعادلة السائدة عند علماء الكلام وهي الانطلاق من الفاعل إلى الفعل، وجوب معرفة الفاعل الأول.

هذا الانقلاب المعرفي حاول ابن رشد أن يجد له تأسيساً عقدياً من حيث آلية إنتاجه وهي القياس البرهاني - كما ذكرنا من قبل - فقابل بينه وبين الاعتبار (فاعتبروا يا أولي الأبصار)^{٢٩٢}. فكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي^{٢٩٣}.

أما تأسيسه لأولوية النظر في الموجودات، أي لأولوية الانطلاق من الفعل فقد أورد الآية "أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"^{٢٩٤}.

وأما تأسيسه لمفهوم الصانع بمقابل مفهوم الخالق، أي مشروعية القول بالصانع فقد أورده في رده على الغزالي على الفلاسفة المشرقيين في مسألة قدم العالم^{٢٩٥}.

^{٢٩١} السابق ص ٣٤.

^{٢٩٢} سورة الحشر آية ٢.

^{٢٩٣} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٥.

^{٢٩٤} سورة الأعراف آية ١٨٥.

^{٢٩٥} د. سميح غنيم: ابن رشد وعلم الكلام، مجلة الفكر العربي العدد ٨١.

إن الفرق في التدرج المعرفي بين الناس يرتد إلى النظر في الموجودات المصنوعات نظرا عقليا، لأن هذا النظر هو الذي يؤدي إلى إتمام المعرفة بالصانع. ويشارك العامة الخاصة في هذا النظر من حيث أصوله، ولذلك نص عليه القرآن الكريم، ثم يتفاضل الناس في عمق هذا النظر ودقته وإحاطته بالمصنوع، فكلما كان النظر أدق وأكثر عمقا وأبعد إحاطة كلما كان الناظر أكثر علما وإدراكا لعظمة الصانع وجلال قدره.

ومن هنا يبدو التركيز على مسألة الفعل ومدى التعمق فيه للوصول إلى الفاعل، بل ولمعرفة قدرته اللامتناهية في الدقة والصناعة والإحكام. هذه هي آلية القياس العقلي للخاصة الموصلة إلى اليقين النظري واليقين الشرعي معا بمقابل آلية علماء الكلام والتي هي ليست 'طرقا شرعية يقينية ولا طرقا نظرية مركبة'^{٢٩٦}.

أما تفصيل ابن رشد لأدلته على وجود الله تعالى فهي كما يلي:

أ = دليل العناية الإلهية: هنا يحرص ابن رشد على اتخاذ "العناية الإلهية" ووجود الغايات المحددة في الطبيعة والكون دليلا على وجود الله، وهذا الدليل يقتضي ضرورة وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية من الفعل إذ يستحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق.

ويبنى هذا الدليل المنطقي على أساسين بديهيين لا يحتاج المرء في إلزام الآخرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذي برع فيه المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

أما الأساس البديهي الأول في هذا البرهان: فهو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التي يحتوي عليها، ويرينا أن هذا التناسق أو الاتساج نافع للإنسان، ولكل كائن حي في هذا العالم. فاختلاف الليل والنهار، وتتابع الفصول، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والمطر والحيوان والنبات، وغير ذلك من الموجودات التي لا حصر لها، ملائم لحياة الإنسان، بل لحياة كل الكائنات في هذا العالم.

^{٢٩٦} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٨.

يقول ابن رشد: "وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده"^{٢٩٧}. ويشبه هذه ما سيتوصل إليه الفيلسوف الألماني (كانط) بعده بستة قرون، وهى الفكرة التى تقول بوجود "غائية داخلية" فى الكائنات"^{٢٩٨}.

أما الأساس الثانى: فهو أن هذه الغايات الواضحة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، وإنما هى نتيجة لما أرده الخالق لها. ونلاحظ فى هذا الدليل اعتماد ابن رشد فى الاستدلال فيه على البدء كما ذكرنا، من العالم نفسه إلى الله، وليس انطلاقا من فكرة الله أو ماهية الله للاستدلال عليه، كما فعل من قبل الفارابى فى دليله فى الواجب والممكن، مما يوقع فى الدور أو يدفع بالفيلسوف فى الانتقال من حقائق إلى حقائق يتضح فى النهاية أنها وليدة العقل وحبيسة الفكر أيضا لا تعدوه إلى الله.

ويمتاز البرهان العقلى السابق والمستمد من مشاهدة العناية الإلهية المتبدية فى الكون واتسجام أجزائه وظواهره -فى نظر ابن رشد- فى أنه يتجه إلى جميع العقول على حد سواء، فهو يصلح للعامة التى تعتمد على البداهة الحسية فى الإقرار بوجود الغايات فى المخلوقات، كما يصلح للعلماء الذين كلما أرادوا تبجرا فى العلم والبحث كلما اكتشفوا حقائق وقوانين تزيد من إيمانهم بوجود حكمة وعناية متجلية فى تلك الظواهر الطبيعية.

وابن رشد هنا يعول على مفهوم "السببية" ويرى أن الحكمة الظاهرة فى العالم تبطل ببطلان السببية، أو بمفهومها عند علماء الكلام، الذين ينكرون أن تكون لأفعال الله سنة تجري عليها، وما دامت الأحداث الطبيعية والظواهر الكونية، لا تخضع لحكم الضرورة قط عندهم، فيتساءل من أين استدلو على حكمة الصانع إذن، بل من أين استدلو على وجود الصانع من النظر فى مصنوعاته وعلى حكمته وتدييره من النظر فى الخواص اللازمة لها والتى تدل على علم الصانع وحكمته.

فإذا أنكرنا تسلسل الأسباب الضروري رفضنا هذه الخواص اللازمة التى تلحق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل التى تؤثر فيه.

^{٢٩٧} ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥.

^{٢٩٨} انظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ث ٩٨ ط ٥ دار المعارف عام ١٩٦٨م.

وبالجملة يقول ابن رشد، فكما أن من أنكر وجود 'السببيات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات هذا العالم، فقد جحد الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ينقد الأشاعرة بقوله "وقولهم إن الله قد أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات إلا بإذنه، قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها"^{٢٩٩}.

ونلاحظ كذلك أن هذا الاتجاه المباشر إلى العالم الخارجي، واستكناه العلاقات الضرورية التي تحكم ظواهره بعضها ببعض، هو ما سنجده بوضوح لدى فلاسفة الغرب المحدثين، خاصة التجريبيين منهم مثل جون لوك وهيوم، أو الواقعيين الجدد أمثال جورج مور وبرتراند رسل.

وإذا كان ديكارت قد ذهب من المعلوم إلى المجهول ليكتشف الحقائق المركبة ابتداء من الحقائق البسيطة، إلا أنه لم يستطع أن يخرج من ذاته إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على وجود العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي. فابن رشد على العكس من ذلك، سواء في إثباته للإنية المعتمدة على الغيرية، وإدراكه للإحالة بين الأنا والآخر، وهو ما وضحتاه سابقا، أو في برهنته على وجود الله اعتمادا على الملاحظة والاستقراء، كان على العكس من ذلك يستمد مبادئ اليقين من بداهة العلم، وهذا ما فعله من بعده 'ليننتر' و'جورج مور' وغيرهما من فلاسفة أوروبا المحدثين.

ويرى ابن رشد أن برهانه هذا جديرا بالاعتبار لأنه يلتقي مع استشهادات القرآن الكريم وهو برهان عقلي - كما مر - وهو أيضا يكثر ظهوره في آيات القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: 'ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا، وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا'^{٣٠٠}.

^{٢٩٩} ابن رشد: منتهج الأكلة ص ٨٦.

^{٣٠٠} سورة النبا آية ٥ - ١٥.

ومثل قوله تعالى: "تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا". وقوله تعالى: "فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حبا وهنبا وقضبا"^{٢٠١}.

بـ دليل الاختراع: أي النظر في ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية، والدليل الثاني هذا يقتضي وجود مخترع اختراع الموجودات، أحدها عن الآخر، فاختراع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان، واختراع السماوات "المأمور بالعناية بما قلنا هاهنا (أي في عالم الكون والفساد) والمسخر لنا"^{٢٠٢}. لذلك توجب على من أراد معرفة الله أن يعرف جواهر الأشياء، كيما يقف على حقيقة الاختراع فيها.

فابن رشد يرى أن وجود الحيوان والنبات وظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضوية، كاف وحده في إثبات فكرة الاختراع، كما أن أجزاء العالم وحركات أجرامه المساوية مخترعة أيضا، حيث أنها مسخرة لتحقيق غايات معينة، وكل شيء لا بد أن يكون مخلوقا مخترعا، فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعا حية وغير حية، كان ذلك دليلا على وجود الخالق.

وهذا الدليل مشترك بين العلماء والعامة، ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم ومستوى المعرفة. فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ما تراه رأى العين من آثار الصنعة الواضحة.

أما العلماء فهم أكثر إدراكا لمعنى الاختراع وأكثر فهما لمعنى الإبداع، لأنهم لا يعتمدون فحسب على ما ترشدهم إليه حواسهم، بل يدركون هذا المعنى أيضا بالبراهين العلمية^{٢٠٣}.

^{٢٠١} سورة عبس آية ٢٣-٢٧.

^{٢٠٢} ابن رشد: مناهج الأكلة ص ١٥٣، ١٥٤.

^{٢٠٣} ابن رشد كمناهج الأكلة ص ١٥٤.

وهذا الدليل العقلي له شواهد أيضا من الشرع، فقد جاء به القرآن الكريم حيث قال تعالى: "فلينظر الإنسان مم خلق. خلق من ماء دافق"^{٢٠٤} ومثل قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"^{٢٠٥}.

ولقد رأى ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين: دليل العناية الإلهية ودليل الاختراع، وألف بينهما بانسجام تام، ليزيد بدهشة كل منهما بسبب مجاورته للآخر، وهو ما يتضح لنا من قوله تعالى: "يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل لكم من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم. فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون".

وهذا تنبيه على برهان الاختراع، وقوله تعالى: "الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم" وذلك تنبيه على دلالة العناية^{٢٠٦}.

وهكذا لو تتبعنا أسلوب ابن رشد في البرهنة على وحدانية الله وفي معرفة صفاته تعالى وتنزيهه سنجد نفس الطرق الاستدلالية المعتمدة على البرهان والتي تجد لها دائما سندا وشاهدا من القرآن. هذا الأسلوب العقلي في البرهنة يتخذ في معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى مما يؤكد أنه فيلسوف عقلاني يغلب دائما العقل في مسائل الفلسفة النظرية ومشكلاتها الفلسفية، بل وأيضا المسائل الاعتقادية والدينية.

ولكن على العلم أيضا، أن يطامن من غلوائه في بداية الألف الثالثة للميلاد ويعلم أنه لا ينبغي له أن يحجب حاجات روحية تشرئب إليها روح الإنسان فعلى الرغم من أن ابن رشد حين قدم أدلته العقلية على وجود الله، كان يؤسس لمثل هذه البراهين العلمية في وقت بلغ فيه العلم ذروته والحضارة الإسلامية قمة ازدهارها، فلم يحجب تقدم العلم وازدهاره في عصره تطلعات الروح إلى العالم الماورائي، لتتمتع ببرد اليقين والتنعيم برضى الضمير.

^{٢٠٤} سورة الطارق آية ٥، ٦.

^{٢٠٥} سورة الغاشية آية ١٧.

^{٢٠٦} ابن رشد: منهاج الأكله ص ١٥٢.

ومن هنا نجد عالم فيزيائي مؤمن في معهد 'روشستر للتكنولوجيا'^{٢٠٧} بنيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن العشرين يطالب العلماء المتشككون بحقائق الميثافيزيقا وبغيبيات الدين بالانتباه من غفلتهم والاستيقاظ من تلك السكره النشوانة التي دفعت بهم إلى براثن الإلحاد، نتيجة ذلك الفيض من فتوحات العلم وانتصاراته فيقول: "الأمر الذي لابد منه في هذا الصدد هو أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر في القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين تثبت دقتها علوم الرياضيات أو كعقيدة في العنصر الإلهي في شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه ممن الأساس.. فأني نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان. فالعلم كنسق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

ومن هنا على العلماء أن يقبلوا بأن كل سبرهم بأدوات وصيغ مختلفة لم يبرهن، وربما لا يستطيع أن يبرهن أبدا، عدم وجود كائنات وعناصر وموجودات تتجاوز عاملي الزمان والمكان اللذين يحددان عالمنا المادي الذي نرتبط به. فبينما يقوم العلماء بتوضيح إطار العلم ومعاييره لعامة الناس، فإنه ينبغي عليهم أيضا أن يبينوا حدود آفاقه.

إن العلم يستثير العقل ويضيف بالتأكيد الكثير لراحتنا، ولكن الدين يثير الروح ويعطي معنى الحياة، فالعلم لا يستطيع أن يسكن القلب الحزين أو يأتي بالأمل للمضطهد، العلم لا يقدر على إضافة شيء إلى أفراح العلاقات البشرية أو مد مثبوت الهمة بالشجاعة. إن هؤلاء الذين يدافعون عن العلم يجب أن يقبلوا أن هناك أشياء عديدة ذات أهمية لحياة الأفراد والمجتمع بصفة عامة تتجاوز الأدلة المنطقية وصيغ علم الرياضيات والتجارب القابلة للتكرار. ورغم أن الكثير من العلماء قد يعرفون هذا، فليس هناك كثيرون يستطيعون التعبير كعلماء عن إدراكهم هذا أمام العامة. فمع نهاية العقود الأخيرة من هذا القرن بدأنا نكتشف بأن ما يتجاوز العلم يحتاج أيضا إلى موضع الاحترام في المجتمع^{٢٠٨}.

^{٢٠٧} فرداجاف. رمان Vardaraja v. Raman: عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمة د. محمود الزواوي ص ٣. مجلة الثقافة العالمية العدد ٨١ الكويت مارس عام ١٩٩٧م.

^{٢٠٨} فرداجاف . رمان: عودة الوفاق بين الدين والعلم ص ٣١.

وعندما يعترف العلم بشفافية فقط بهذا الأمر، يمكن للعلم أن يكسب من جديد الاحترام الذي هو أهل له من طرف سواد الشعب . وينطبق الشيء نفسه على المفكرين ذوي التوجه الديني، فعلى هؤلاء أن لا ينسوا أنه إذا لم يقع التوجه المناسب للتشوق الروحي للنفس البشرية، فإن المجتمع الإنساني يصبح مرشحا للسقوط في حالة انحطاط تقود إلى شعوزة كبيرة وتعصب ديني أعمى وعدم تسامح مذهبي كان قد انفذنا منها ظهور العلم الحديث. ومن ثم يتمثل التحدي بالنسبة للقرن القادم المقبل في البحث عن توازن سليم بين عالم هادف رغم أنه لا أخلاقي ودين نير روحيا وثقافيا.

الفصل الثامن:

التأويل والطريق إلى الاجتهاد

يعتبر "التأويل" من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد، بل ويعتبر توجيهها رشديا خالصا يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي ثراء وازدهارا.

وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغماتي يفرض على معتقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي.

وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة تنهم بالزندقة والتحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف الثري والخصب في الرؤية والمنهج، مما أوجب عليه طبيعة الحال استئناف النظر مجددا وعمق وروية ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، والأرسطية -بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية- بوجه خاص.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب إطلاعا واسعا ومجهودا ضخما في التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة.

والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة، أو ما يهم التشريع، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة.

ولا يمكن أن يختصر جهد الأجيال العديدة من الدارسين والباحثين في ظاهرة مستحيلة التطبيق. أو في تقليدية تقلص السنة في جيل واحد من هذه الأمة وتحرم الاجتهاد على باقي الأجيال، ومن هنا تأتي أهمية التأويل كسبيل عقلي هام من سبيل الاجتهاد.

إن ابن رشد -الذي أسهم كفقيه في إرساء علم مقاصد الشريعة- يلجأ إلى هذا المفهوم لتأسيس رؤية عقلية للشريعة لا غناء عنها من أجل إثراء المعاني والمفاهيم التي لا تنتهي في النص الديني، وإن كان هذا التأويل^{٣٠٩} لا يستطيعه إلا الحكيم أو العالم المجتهد، الذي هو وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع وبمقاصد الشريعة^{٣١٠}.

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرق كلامية -في نظر ابن رشد- فهي ناقصة لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم إما خطابي أو جدلي) ولا العلم الصحيح (علوم الفلسفة) لذا فإن ابن رشد يتجاوزها كلها ليصل مباشرة إلى النص القرآني، سيطوي تراجعا في الزمن أجيال العلماء أي ما سمي في العلم الإسلامي 'بالطبقات' سيرتد فوق طبقات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس.

خاصة وأنه لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه، وما اختلفوا من أجله^{٣١١}. وما أكثر ما نيه إلى أن كثيرا مما اعتبر (أصولا) ليست كذلك وإنما هي صياغات لاحقة^{٣١٢}. أما فيما يتصل بالبرهان فقد تزود به بفضل دراسته لأرسطو، ومعرفته لمنطقه وتحليله لمؤلفاته كما مر بنا حتى صار الشارح الأعظم، ومن هنا تجاوزه أيضا لمفاهيم وأفكار الإسلاميين الذين حرقوا مؤلفات أرسطو، كالفارابي وابن سينا، اعتمادا على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو

^{٣٠٩} يقول ابن رشد: "قد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأن أتحرى في ذلك مقصد الشرع" مناهج الأئمة ص ١٣٣ ويقول: "لكل من تأول ذلك على الشرح جهل مقصده" مناهج الأئمة ص ١٩٣٠.

^{٣١٠} يقول ابن رشد: "... وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل" فصل المقال ص ٤٣.

^{٣١١} ابن رشد: فصل المقال، ص ٣٧.

^{٣١٢} ابن رشد: فصل المقال ص ٤٣.

اعتمادا على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو تأويلهم لمفاهيمه منحرفة ذهبت إلى نقيض ما كان يدعو إليه.

ويجب أن نعلم أن القراءة الممارسة - في الدين والفلسفة - ابتغاء التأويل تبقى أسيرة تأويل محدد يكون أساسا في خدمة أغراض محددة أو منقادة لطريقة النص وفهمه، أما القراءة الممارسة ابتغاء الفهم وإن بقيت أسيرة منهجية استدلالية فإنها تكون أكثر علمية وأكثر قدرة على استنباط ماهية النص وأوليائه.

ومن هنا يعتبر التأويل نوعا من المزاجية بين الدين والفلسفة، أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة، لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة.

ولذلك نعتبر أن الدين والفلسفة عند ابن رشد قد اتحدت في هذا المفهوم اتحادا جوهريا ومستقبليا من حيث يفتح التأويل للعالم وللفيلسوف بابا واسعا للاجتهاد الديني غير المقيد بمذهب والذي يجعل للحقيقة العقلية والروية الفلسفية ضرب من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه^{٢١٢}.

ولا ننسى أنه لكي يتمكن الفيلسوف - في نظر ابن رشد - من التأويل لا بد أن يكون مستكملا لكل أدوات المجتهد، فلا يقوم بالتأويل إلا العلماء والحكماء الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فالتمكن من النصوص حفظا وإطلاعا ونقدا وتحليلا شرط أساسي لكل مبتدئ في طريق الاجتهاد.. وأما العروض والمناقشات الفقهية الطويلة فليست إلا امتدادا لهذا الأصل الذي يعني به ابن رشد عناية بالغة في مؤلفه السابق.

ومن الواجب في نظره العدول عن التأويل للعامة، خوفا من ترديهم في هاوية الضلال. فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت، وما مهمة الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة يقول ابن رشد: "ليس كل ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يسكت

^{٢١٢} د. عبد المجيد مزبان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ج ٢ مؤتمر ابن رشد.

عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم^{٣١٤}.

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطنا ومعنى ظاهرا، وإن كان في الحقيقة يعتبران معنى فلسفيا واحدا، يرد إليه الظاهر وإن خالفه - بالتأويل، والإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عنده، يقول ابن رشد:

"إن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي"^{٣١٥}. والأنبياء هم أقدر الناس بفضل الله في مخيلتهم - على النطق بما يتفق وعقلية العامة وحثهم على الفضيلة بالترغيب والترهيب، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي، التي هي خاصة الأنبياء إذ "كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا"^{٣١٦}.

أما معنى التأويل الذي لا يستطيع إلا الحكماء، فله معنى لغوي وآخر اصطلاحى، فالمعنى اللغوي يعني الرجوع: وأل بمعنى رجع، فالتأويل بمعنى الرجوع إلى المعنى الذي لا يستطيع إلا الحكماء، فله معنى لغوي وآخر اصطلاحى، والعودة^{٣١٧}.

وهناك معان اصطلاحية للتأويل، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فسى الفقه وأصوله بمعنى "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه به، وأيضا بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: "فهل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسلنا بالحق" وتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار

^{٣١٤} ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٢٨ ، ٤٢٩.

^{٣١٥} السابق ٢٥٥.

^{٣١٦} السابق ص ٢٨٣.

^{٣١٧} مختار الصحاح ص ٣٣، والقاموس المحيط ج ٣ ص ٣٤١.

ونحو ذلك، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد له أبواه وأخوته 'قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل' فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا^{٣١٨}.

ويعرف الجويني التأويل: 'أنه رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول'^{٣١٩}، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لابد من قرائن تدعو إليه وتعضده، وأيضاً لابد أن لا يخرج التأويل عن معاني اللغة وأن لا يكون ملفزاً أو مبهماً، يؤكد الجويني هذا المعنى.. فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، فيقول: 'إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الواضح ويرى عدم حل الألفاظ على النادر الشاذ'^{٣٢٠}.

ونفس المعنى للتأويل وشروطه وضروره تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغة نجده عند ابن رشد حيث يعرف التأويل بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاققه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي^{٣٢١}.

ويزيد ابن رشد في هذه الضوابط بما يتناسب مع البرهان العقلي الذي يرتضيه في التأويل، فالتأويل يعنى مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لابد أن تخضع لقواعد اللغة العربية التي نزل بها النص وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدام الكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول في القرآن، بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضاً عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف، مما يؤكد ما ذهب إليه في التأويل فضلاً عن ضوابط البرهان العقلي الذي يؤكد ابن رشد.

^{٣١٨} ابن تيمية: الرسالة التتمرية ص ٣٧.

^{٣١٩} السابق ص ٣٧.

^{٣٢٠} الجويني: البرهان ص ٥١٦، ٥٢٧ وانظر عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص ٢٠٣ - ٢١٠ الكتاب التنكاري.

^{٣٢١} د. عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص ٢١٠.

ومن هذا يتبين أن التأويل يسعى إلى احتلال موقع التفسير في بيان معنى النص، بينما يسعى إلى التفسير إلى بيان سلامة التأويل الذي يمارسه على الرغم من تداخلهما، إلا لأن ثمة فارقاً واضحاً يميزهما، يتجلى أساساً في التوصيف الذي أورده "ابن الجوزي" موضحاً الفرق بين التأويل والتفسير بقوله: "التأويل: العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه دليل عليه، والتفسير: هو إبداء المعنى المستتر باللفظ"^{٣٢٢}.

فالتأويل هو بحث عما هو أول وأساسي، أما التفسير فهو توضيح للمفرد أو المستتر خلف بنيته المعنوية، أو بمعنى آخر فإن التفسير يترك للظاهر (ظاهر النص) قيمة ما، أما التأويل فإنه يلغي ظاهر النص.

التفسير يعني بشكل آخر الحكم على معنى النص وتحديد، وهو بذلك يختزل النص إلى مادة لزمان التفسير ليس إلا، أما التأويل فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، لأي الاتجاه نحو ما يضئ النص ويشرق عليه من معاني ومفاهيم ولطائف.

ونظراً لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى، أي الموافق لما يقرره العقل.

يقول ابن رشد: "أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتضمنت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"^{٣٢٣}.

ومن هنا كان التأويل معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقلياً مع احترام وحدته الداخلية. وفصل ابن رشد في قضية منهجية فصلاً حاسماً، نعتي بذلك ما يؤول وما لا يؤول، وهكذا فانسجاماً مع نزعت، يقرر أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز قط تأويلها، وهذه المبادئ هي:

١. الإقرار بالله.

^{٣٢٢} ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص ٢١٦ بيروت عام ١٩٨٤م.

^{٣٢٣} ابن رشد: فصل المقال ص ١٦.

٢. الإقرار بالنبوات.

٣. الإقرار باليوم الآخر^{٢٢٤}.

ومن هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان -إيماننا قلبيا- بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، أما ما عدا ذلك، أي ما يترتب عن هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر الخطاب الديني عنها -في الغالب- تعبيراً مجازياً حسياً، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسة :

١. احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

٢. احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

٣. مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي) تلك هي المبادئ الثلاثة التي تستند إليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادئ التي يركز عليها في تحليله لأصناف القول الديني، تحليلاً نظرياً-منطقياً يأخذ بعين الاعتبار الكامل، وفي آن واحد، طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج^{٢٢٥}.

وهكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الدال (الظاهر) المدلول (المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات.

أولاً: فإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال أي المعنى الظاهر لألفاظه وجده ثلاثة أصناف:

١. ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث: البرهانية، الجدلية، والخطابية، وهذا لا يجوز تأويله البتة.

^{٢٢٤} السابق ص ٢٣.

^{٢٢٥} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٣٩.

٢. ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي والخيالي، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله، ويمنع ذلك على غيرهم.

٣. ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين، فيقع فيه الشك لعواصته واشتباهاه، وتأويل العلماء له مسألة اجتهد، والمخطئ فيه معذور على كل حال^{٣٢٦}.

ثانياً: وإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني حسب المعنى المقصود من ألفاظه وجده خمسة أصناف:

١. قول يكون المعنى المقصود به معبراً عنه بمثال، ولكن لا يعلم هذا المعنى، المقصود إلا بتركيب قياسات بعيدة نتعلم في زمن طويل، ولا يعلم أيضاً أن المثال المصرح به هو غير الممثل له إلا بمثل هذا البعد.

هذا النوع من القول مقصور تأويله على العلماء فقط لأنهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

٢. قول يدرك المعنى المقصود به بعلم قريب من خلال المثال الذي يشير إليه ويعلم قريب كذلك ملاذاً كان مثلاً: هذا الصنف واجب تأويله، وواجب التصريح بهذا التأويل.

٣. قول يدرك المعنى المقصود بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب. ولكن يعلم بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب ملاذاً كان مثلاً، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

٤. قول عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعنى المقصود من المثال الذي يعبر عنه بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب لماذا كان مثلاً، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

٥. قول يكون المعنى المصرح به فيه هو نفس المعنى المقصود، أي أن التعبير فيه جاء بأسلوب مباشر، دون تمثيل حسي أو خيالي، وهذا النوع لا يجوز تأويله البتة^{٣٢٧}.

ثالثاً: أما إذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج فيه بمقدماتها فإنه يجده أربعة أصناف:

^{٣٢٦} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٤، ٢٥.

^{٣٢٧} ابن رشد: الكشف عن مناهج الأكلة ص ١٥٥، وانظر د. الجابري المرجع السابق ص ١٤٠.

١. قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيراً مباشراً بدون مثالات. هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.
٢. قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.
٣. قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.
٤. قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط^{٣٢٨}.

من هذه التصنيفات كلها، ذات الطابع المنطقي الواضح، ندرك جيدا أن ابن رشد لا يقصد بـ(التأويل) اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً وإما تلميحاً.

فالتأويل في جوهره -كما يذهب إلى ذلك د. الجابري^{٣٢٩}- هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه، هذا التيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني، فالأمر هنا لا يتعلق برد(الظاهر) إلى (باطن) غريب عن مدلول الظاهر، بل فقط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني ويشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولة.

^{٣٢٨} ابن رشد : فصل المقال ص ٢٩.

^{٣٢٩} د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص ١٤١، ١٤٢.

ويجب أن ننتبه إلى أن الظاهر والباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر والباطن عند الصوفية أو عند الشيعة الباطنية أو غيرهما من الاتجاهات الغنوصية التي انتشرت عند الشيعة وإخوان الصفا، ولا علاقة لها بما روجته الأفلوطينية كما سادت عند كل من الفلارابي وابن سينا، يقول ابن رشد: "إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"^{٣٣٠}.

وهي تتجلى لأهل البرهان، لا لأنهم يملكون "علم الباطن"، بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس، إن الأمر إذن لا يعني وجود "امتياز معرفي" خص به أناس دون آخرين، ولكن فقط بمستوى الإدراك والفهم، إنه تماماً (الاجتهاد) بمعناه العام^{٣٣١}.

ويميز ابن رشد بين التأويل الجدلي والتأويل البرهاني، وذلك على أساس طبيعة المقدمات التي يتكون منها كل منهما، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مazonونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقوال مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، وبالجمل من غلب عليه الجدل، كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة^{٣٣٢}.

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل، لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين، وقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، حيث أن طرقهم التي سلکوها في إثبات تأويلاتهم ليست ملائمة للجمهور أو الخواص.

فهى لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان. أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة من المبادئ

^{٣٣٠} ابن رشد: فصل المقال ص ١٦.

^{٣٣١} د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص ١٤٢.

^{٣٣٢} د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٣٠٢ وأيضاً تلخيص كتاب الجدل لابن رشد.

الأولية للعقل وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، نتائج تشترك في الوضوح والبساطة، وفي يقين المقدمات^{٣٣٣}.

والقياس البرهاني هو قياس يقيني وهو يفيد علم الشيء على ما هو عليه، وهو الموصل إلى العلم الحقيقي^{٣٣٤} ومن هنا يصبح التأويل قاصراً على أهل البرهان الراسخون في العلم والحكمة. أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

ويرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم، يفضي بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. لأن المقصود هو إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر وإن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية^{٣٣٥} ولا تثبت التأويلات إلا في الكتب البرهانية، لأنه لا يطلع عليها إلا أصحاب الفطر الفائقة. ووجود هذه الفطر قليل بين الناس^{٣٣٦}.

ولكن ما هو حكم المخطئ في التأويل عند ابن رشد؟

إن طبيعة التأويل تعني الاحتمال لا القطع، وهذا يؤدي إلى أن المعنى لا ينحصر مفهومه إحصاراً تاماً في معنى واحد يتفق عليه الجميع، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف إن لم تكن مؤدية إليه.

لكن هل يعني الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأي مخالفه؟

هنا يتبدى التسامح الكامل عند ابن رشد، ويتكشف ذلك الأفق المفتوح، في المعرفة الدينية والفلسفية عنده والنابع من الفهم الكامل للتأويل وللاجتهد معاً. حيث يصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسيين:

^{٣٣٣} السابق ص ٣٠١.

^{٣٣٤} تلخيص البرهان ص ٣٨.

^{٣٣٥} ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

^{٣٣٦} ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٥١.

الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، فإن وقع الخطأ في مبادئ الشريعة، فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ، فهو بدعة^{٣٢٧}، وكما ذكرنا من قبل فإن مبادئ الشريعة الثلاث لا تؤول وهي: الإقرار بالله، وبالنبوات وباليوم الآخر.

الثاني: يختص فيمن يقومون بالتأويل من أهل الاجتهاد، فإذا وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم، فهم معذورون، اعتمادا على قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب قله أجر وإن أخطأ فله أجران، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا، وليس كذا، وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه من ليس من أهل النظر^{٣٢٨}.

ومن هنا تمكن ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة وآراءهم بكتابه تهافت التهافت ضد اتهام الغزالي لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي علم بالجزئيات، فهذه الأمور ليست من مبادئ الشريعة وتحتل الاختلاف والتأويل، خاصة وأن الفلاسفة يقرّون بأصول هذه المبادئ، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى وقدمه ويعلمه الكلي وبالمعاد، وإن اختلفوا في كيفية ذلك.

ومن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد من التأويل سبيلا إلى الفهم المنفتح، خاصة حين يكون المجتهد متمكنا من أدواته، بذلا كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيئة، التي يتضمنها النص الديني.

هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصا ثريا وغنيا ومنفتح الأفق بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحا على كل فهم ممكن في المستقبل، خاصة وأن المعاني الإلهية المتضمنة في النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو المكان أو مفاهيم البشر قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا^{٣٢٩}.

^{٣٢٧} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٥، ٢٦.

^{٣٢٨} ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.

^{٣٢٩} سورة الكهف آية ١٠٩.

ويجب أن نعي أن مصطلح التأويل بقدر ما يظهر مستباحا فإنه أيضا -كجزء من عملية الفهم- داخل صلب القراءة المستفهمة عن كنه النص ومعناه الأول/ الأساس، خاصة وأن ابن رشد يدعو في مؤلفاته الأساسية إلى العودة إلى النص لاستكناه معانيه.

لكن القراءة التأويلية بحد ذاتها تنبئ من خلال توصيفها اختلافا بينا بين مفهومها الإسلامي كما هي عند ابن رشد الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية ومبيلا إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص المقدس.

وقد كثرت الأبحاث التي تتحدث عن التأويل في الغرب فالاختلاف واضح في الممارسة والتعريف، وهذا الاختلاف، كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد الواحد علواني^{٣٤٠} عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما.

فتعرف التأويل ضمن فضاء المعرفة الإسلامية خاصة (النص القرآني):

أولا: يجب أن لا يقع في التحريف 'وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون'^{٣٤١}.

ثانيا: إلزام النص القرآني بمعنى محدد عند بعض المؤولين 'وما يعلم تأويله إلا الله'^{٣٤٢} كما أن النص القرآني نص كوني إلهي معنى ولفظا، واللفظ بحد ذاته مقدس تماما كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره.

صحيح أن الترجمة بعامة تنصب على ترجمة المعاني إلا أن الإشكالية التي تسببها إزاء النص المقدس إشكالية عسيرة، فهذا النص أساسا يرمي إلى تجاوز الزمان والمكان،

^{٣٤٠} د. عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص ١٨.

^{٣٤١} سورة البقرة آية ٧٥.

^{٣٤٢} سورة آل عمران آية ٧. ولكن ابن رشد لا يتوقف في قراءة الآية عند الله بل عند الراسخون في العلم 'وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم' مثل كثير من المفسرين، مما يسمح للعلماء المجتهدين بالتأويل، بل هم في نظره المؤهلين لذلك.

وبذلك يرمى إلى تجاوز اللغة بحد ذاتها، ولذلك تبقى الترجمة مجرد محاولة تفسيرية قاصرة لابد لها من الزوال لتظهر محاولة ترجمة أخرى.

وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه وحفاظه على معانيه، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحق، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي^{٢٢٣} وكان لابد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفسير بالإضافة إليها في المعاني وعدم التناقض معها.

أما في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساسا إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريبا مع هذا النص، وكذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني، فلا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخما، وأيضا أن يستمر التأويل^{٢٢٤}.

أما في الفكر الإسلامي وخاصة عند ابن رشد، فإن التأويل على الرغم من كونه مفهوما هاما يفتح الطريق إلى الاجتهاد، ويخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدغمائي القطعي، فإنه يجب أن يلتزم بتلك الضوابط التي وضعها ابن رشد حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو أيديولوجية أو غنوصية مثل تلك التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية والباطنية في التراث العربي والإسلامي، والتي حاربها ابن رشد -ومن قبله حاربها الغزالي- مستخدما العقلانية الصارمة ومعتددا على البرهان.

والإتجاه التأويلي عند ابن رشد، يسمح بمزيد من الحرية الفكرية، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين، ويخضع اجتهاداتهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا، وتجنب المفكرين وصمة

^{٢٢٣} ابن رشد: فصل المقال ص ١٩، ٢٠.

^{٢٢٤} انظر د. عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص ١٨ السابق.

التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية.

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجاً علمياً ودينياً مناسباً في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتنقها والدفاع عنها، معرضة عن مستجدات العصر وتطوراتها العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسبل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفد معانيها ولا تخلق لاطانها على مر السنين، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المنفتح.

ومن غرائب عصرنا أن تكثر الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات الدينية الجامدة والمتوقفة عند ظواهر النصوص الدينية لا تهرحها، بل تزداد انغلاقاً على مفاهيم تخطأها الزمان، باحثة عن حلول لمشكلاتها في الماضي، في الوقت الذي تزداد فيه المعارف البشرية وتتضاعف النظريات العلمية بسيل جارف لا تستطيع العقول البشرية ملاحقته، بحيث أصبح التغير والتطور سمة أساسية من سمات العصر، هذا الاتجاه المطلق يكرس التخلف في عالمنا العربي والإسلامي ويوسع مساحة الفجوة الحضارية والثقافية بيننا وبين عالم الغرب، ويسقطنا في دوغمائية كريهة.

والدوغمائية (القطعية) في حد ذاتها يتفاوت حضورها بين هذا الخطاب أو ذاك. فكلما ابتعد الخطاب، أي خطاب، عن التناول العقلاني-العلمي يقترب من الدوغمائية.. فالعلم، على حد قول ميشيل فوكو^{٢٤٥} في المدى الواسع له يشكل مبدأ أو قاعدة لضبط إنتاج الخطابات^{٢٤٥}.

إن الخطاب الدوغمائي في بنيته غير العلمية يجمد الحس الإنتقادي مع نفسه ويحبس القدرة على التحليل، ويكتفى متلذذاً بتكرار إجتراري لنصوص وحلول ونماذج نشأت في

^{٢٤٥} فوكو: راجع الخطاب الانتقادي الذي ألقاه فوكو أثناء حفل تنصيبه كأستاذ للفلسفة في الكوليج دي

فرانس، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل العدد ١٠ ص ٢٧ بيروت عام ١٩٨٣م.

ظروف تاريخية مغايرة في مضمونها وتشكلها مع العصر.. وهكذا تبقى وقائع العصر بمستجداتها واجتهاداتها وتطوريتها بعيدة عن مضمون خطابها الفكري.

فالدوغمائي (القطعي) كثيرا ما يفتش في جعبته عن أمجاد ماضيه، فأمام عجزه عن خوض معركة العقل والعلم بهدف تنمية إنسانية ومجتمعية يلجأ العقل الباطن إلى ذاكرته التاريخية.

وفي هذا الصدد يعتبر 'روكيش'^{٣٤٦} أن الدوغما يزداد حضورها في أي منظومة معرفية كلما توجه منظورها الزمني نحو نقطة مركزية ليست بالضرورة من نتاج الحاضر أو مبنية على تصور استراتيجية مستقبلي. فالحاضر بالنسبة إلى هذا النوع من الدوغما (القطعية) لمصلحة المبالغة في شأن الماضي على أساس أنه العصر الذهبي.

وعلى الرغم من أن تحليل 'روكيش' ركز على دراسة آليات الخطاب الدوغمائي اللاهوتي في التجربة الغربية، إلا أن استنتاجاته تنطبق في كثير منها على الخطاب الدوغمائي التقليدي في العالم العربي والإسلامي.^{٣٤٧}

ولا ننسى أن مفهوم التأويل الذي يصل إليه ابن رشد ويتوج به فلسفته الدينية والعقلية معا، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي وتأسيسه لمنهج تحليلي نقدي يقوم على العقل، شرحنا من قبل معطياته، فإن التأويل يصير غير ممكن إلا بوصفه وجها آخر للنقد، فالتأويل نقد إلى درجة معينة، والنقد تأويل إلى درجة معينة.

ولكن يمكننا إدراج التأويل في صلب المحاولات النقدية براحة أكثر، ذلك أن التأويل يتبنى معظم وسائل النقد للوصول إلى طرحه، وإن كان يتميز بمراوغة وقدرة كبيرة على استبطان غاياته، ولكن التداخل الكبير بينهما لا يلغي الفوارق من حيث طرق الاستدلال والتفكيك والاستنتاج.

³⁴⁶ Msilton Rokeach: Lanation de dogmatisme, Archives De sociologie des religions. No 30 paris 1970. p 12-13.

^{٣٤٧} سهيل فرحات: الخطاب الدوغمائي ورفض الآخر ص ٦٥، ٦٦ مجلة الفكر العربي العدد ٧٦ بيروت عام ١٩٩٤م.

أما المعنى أو المفهوم فهو نقطة الارتكاز الرئيسية لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته لينسف معنى قائما ويبنى معنى آخر يحل محله، تسمح به اللغة ولا يتعارض مع معطيات العلم، بل لقد تولده مستجدات العلم ومستحدثاته، إذ يمارس التأويل كل حذاقته لنفى هذا المعنى الذي يحتل موقع التفسير بالنسبة إلى النص، ليؤكد زيف عقلانية هذا المعنى القائم، وليؤسس له معنى جديدا جديرا باتساع أفق الرؤية واتساع دائرة المعقول.

وهكذا تتعدد المفاهيم والمعاني التي يكتشفها العقل بتعدد طبقات الاكتشافات العلمية والفكرية التي أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية اللامتناهي، خاصة وأن المعقول في عصرنا أخذ يقطع مساحات كبيرة من أفكار ومفاهيم وروى كنا نعتقد أنها تقع في ساحة اللامعقول.

ولا مفر للنص من مواجهة الموت - كما يقول الباحث عبد الواحد علواني^{٢٤٨} - إلا من خلال بُعدين أساسيين يجب توفرهما فيه ليبقى نصا حيا.. ومثلما التواصل والتناسل ضروريان لاستمرار أي كائن حي، لابد للنص من التمكن من العالمية بمعنى (التواصل) ومن الأكلية بمعنى التناسل (الاستيلاد) فأجيال المعاني المتجددة تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت.. فبدلا من موت النص، يموت المعنى المترهل، ليظهر عوضا عنه معنى جديدا نضر متألق بزي العصر حاملا في صلبه روح النص.

ويمكننا هنا أن نتوقع المفاهيم الجديدة التي يجب أن تدخل في الرؤية الدينية وتمدد النصوص الدينية القديمة برؤية جديدة معاصرة وبانفتاح مشروع يجمع بين المقدس والزمني، وفي الوقت الذي يراعي فيه الأبعاد الإلهية السرمدية لا يغفل المقاصد البشرية التي جاءت الشريعة لخدمتها وتيسيرها، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين السرمدي والزمني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم المتجدد للدين الذي ينص عليه الشرع.

ويجب أن نعي أن انعدام عالمية النص دلالة على مقاييسه النسبية المحددة وانعدام أوليته دليل على اقتصره على واقع معرفي معين يموت بانقضائه، أما النص المالك لعالميته وأزليته فهو نص حي مستمر متوالد... نص ممتد وخارق. ومن هنا يمثل "التأويل" الوجه

^{٢٤٨} د. عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص ٦٥.

الأخر للتفسير، فأنهما وجهين لعملة واحدة ورحلة التفسير في ثناياه، تمثل رحلة استكشافية بحثاً عن المعنى الأول/ الحقيقي.

والتأويل من أكثر وسائل التفسير افتتاحاً للآفاق على الرغم من كونه محفوف بالمخاطر. وكلا التفسير والتأويل عمليتان ضروريتان لحياة النص وتفاعله مع المعرفة واستمراره في الحاضر والمستقبل.

الفصل التاسع:

من التفسير العلمي للظواهر الاجتماعية

والإنسانية إلى الحداثة

كان ابن رشد الفيلسوف المسلم من أهم الأسباب التي أدت إلى دخول أوروبا في طور الحداثة، خاصة بعد أن تكون تيار الرشدية الأوربية بعد القرن الثالث عشر، لتعويلها على مقومات ومبادئ رشدية تناولناها في الفقرات السابقة من العقلانية والمنهج النقدي والتعويل على التفسير العلمي السببي سواء في مجال الفيزيكا أو الميتافيزيكا، و التأويل في الفكر الديني مما يسمح بالتسامح الفكري الديني ويؤدي إلى الحرية الاعتقادية والفكرية وغيرها من المفاهيم التي أرسنها الرشدية في جذور الفكر الأوربي الحديث.

وقد اتضح لنا بما لا يدع مجالا للشك أن ابن رشد كان له تأثير كبير في تطور الفكر الأوربي، خاصة بنقاه عن الفلسفة ودعوته إلى الاعتماد على العقل والتجربة، وانطلاقا في براهينه على وجود الإثنية ووجود الله تعالى من الطبيعة أو العالم الخارجي في تأسيسه للأبستمولوجيا والأنطولوجيا مما مهد السبيل إلى الثورة العلمية الأوربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو ما يمثل عصر النهضة الأوربية الذي سمح للغرب من الخلاص من أسر العصور الوسطى للإنتلاق إلى العصر الحديث في ظل مفاهيم علمية جديدة شكلت عصر التنوير.

ولا شك أن الاكتشافات والاختراعات والأبحاث الجديدة التي قام بها علماء ومفكرون أمثال كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو وسبينوزا ولاينتر ونيوتن قد أحدثت انقلابا عميقا وشاملا في نظرة الناس إلى الكون والحياة والتمهيد لظهور المناهج العلمية الجديدة في مختلف المعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية.

ولم يقتصر تأثير ابن رشد في أوروبا على الساحة الفلسفية، بل تجلّى أيضاً تأثيره فى ميادين الطب والعلوم، خاصة وأن لابن رشد إسهامات علمية جادة فى كل من علمي الفلك والطب.

وقد لاحظ بحق جورج سارتون^{٣٩٩} فى كتابه القيم 'مدخل إلى تاريخ العلوم' أن شهرة ابن رشد فى عالم الفلسفة كادت أن تحجب منجزاته الطبية، حيث كان ابن رشد يعتبر فى الحقيقة من أكبر الأطباء فى عصره، فقد ألف نحو عشرين كتاباً فى الطب بعضها تلخيصات كتب 'جالينوس' وبعضها مصنفات ذاتية، وقد ترجم أكثرها إلى العبرية واللاتينية، وأشهرها كتاب 'الكليات فى الطب' وهو موسوعة طبية ترجمه إلى اللاتينية الطبيب (بوناكوزا) من جامعة بادوا عام ١٢٥٥ وطبع مرات عديدة مضافاً إليه كتاب 'التيسير' لابن زهر، الذي يقول عنه ابن رشد فى آخر كتاب 'الكليات' أنه هو الذي طلب من صديقه 'ابن زهر' تأليفه للبحث فى الأمور الجزئية^{٣٥٠} خاصة وأن ابن رشد كان منشغلاً فى هذا الكتاب فى التنظير لعلم الطب، ووضع القواعد والأسس المتصلة بالعلم، تاركاً الجزئيات لذلك الطبيب العبقرى فى عصره.

ومن هنا كان كتاب 'الكليات' يهتم بالطب من ناحية النظريات العامة وكتاب 'التيسير' يهتم بالطب التجريبي من حيث تطبيقه على الجزئيات^{٣٥١}.

أما فى علم الفلك فقد قام النظام الفلكي عند ابن رشد على ثلاثة جوانب^{٣٥٢} هي نقده للنظام البطليموسى الذي اعتمده الفارابي وابن سينا، ثم عرضه لآراء أرسطو فى كتاب 'السماء والعالم' وأخذ به، ثم ذكره لحجج جديدة فى تأييد نظرية الأفلاك ذات المركز

³⁴⁹George Sarton : Appreciation of an Cunnt and Medwal Sciencep.180.

^{٣٥٠} إرنست رينان: مختصر تاريخ الطب العربي ج ٢ ص ١٨٨ بغداد عام ١٩٨٤م.

^{٣٥١} د.كمال السامرائي: النظام الفلكي الرشدية والبيئة الفكرية فى دولة مغرب الموحدين، ص ٢٩٨، ندوة ابن رشد.

^{٣٥٢} د.كمال السامرائي : النظام الفلكي الرشدية والبيئة الفكرية فى دولة مغرب الموحدين، ص ٢٩٨، ندوة ابن رشد.

الواحد التي تبناها أرسطو، هذا بالإضافة إلى إسهامه في مجال "علم الهيئة العلمي" وهو أحد فروع علم الفلك^{٢٥٢}.

ومن هنا كان طبيعياً أن تؤثر أفكاره الفلسفية والعلمية على أوروبا، وتكون عنصراً فاعلاً في التنوير الأوروبي الحديث، من حيث انطلاقة الفلسفة من أسر اللاهوت، والاعتراف بثنائية العقل الإلهي-العقل البشري، وبالتالي ثنائية الحقيقة (الرشدية في صورتها الأوربية) وانفاسح المجال لإنطلاقة العلوم الطبيعية والإنسانية، وإلغاء التوسط بين الخالق والإنسان عبر الكنيسة وبالتالي إلغاء التوسط بين الحق الطبيعي (البشري) والحق الإلهي، وتصارع أو تصالح الفلسفة والدين المسيحي (توفيقية ديكرت، نزعات التصالح مع الدين المسيحي عند كانط، توحيد الدين والفلسفة في صورة الفكرة المطلقة التي تتطور ذاتياً بفعل تناقضها الداخلي، كما عند هيجل...الخ).

إننا نجد هذا الإندغام والحركات الملتوية، على امتداد فسحة واسعة من التاريخ الأوروبي، أسهمت أفكار ابن رشد العلمية والفلسفية في اختياره وبلورته في أشكال شتى.

وفيما يتصل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ساهمت المعالجة العلمية التي قدمها ابن رشد في مؤلفاته خاصة ومحاولته الاقتراب من الموضوعية في دراسة هذه الظواهر المتصلة بالإنسان وعلاقاته في تأسيس التوجه العلمي المعاصر، والذي أصبح يتناول الظواهر الاجتماعية والإنسانية بمناهج نقدية وعلمية يعول عليها في المقام الأول.

وتعني الموضوعية كما هو معروف، في العلوم الاجتماعية بدراسة الظواهر والحقائق الاجتماعية كاشياء خارجية مستقلة عن الباحث لأن الروح العلمية تقتضي تحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذي يبذله نحو الموضوعية الخالصة وابتعاده عن كل اعتبار انفعالي عاطفي وقيمي وأخلاقي.

ومن متطلبات الموضوعية مراعاة الظروف المحيطة بالواقع الاجتماعي، لا الأحكام العقلية المطلقة، أي يجب على الباحث الابتعاد عن الأفكار المسبقة أو التعصب الأعصى، لأن

^{٢٥٢} ابن رشد: ما بعد الطبيعة ص ٨٣.

الحقيقة الاجتماعية نسبية وليست مطلقة، لذلك لا يميل علماء الاجتماع إلى استخدام التعميمات المطلقة بل النسبية في برهنة المعلومات والحقائق الاجتماعية.

وقد تجلت موضوعية ابن رشد في نظريته للحقيقة الاجتماعية على أنها نسبية غير مطلقة، فهو يرى العلو الإنسانية ما هي (إلا علوم نسبية غير مطلقة، لأنه يدرك بأن المجتمع مستمر بالتغيير وكل شيء يتغير وليس بثابت، وقال أيضا أن علم الإنسان ينمو شيئا فشيئا، ويخرج من القوة إلى الفعل، فهو علم نسبي يبدأ بالاحساسات ثم ينتقل إلى الصورة والخيال ثم يحدد المعاني الكلية ويستخدمها في استنباط المعلومات الجديدة^{٣٥٤}.

ولما صرح ابن رشد بأن الحقائق الاجتماعية نسبية وأن الإنسان يدركها بحواسه، أكد على استخدام العقل أيضا في إدراك الموجودات من أجل التعرف على أسبابها، وهذا يعني نبذ كل ما هو وجداني وشخصي في البحث العلمي عن الحقائق.

ونلاحظ في هذا أن ابن رشد لم يعط أهمية مطلقة للأحكام العقلية الصرفة وتجريدها من احساسات الإنسان بواقعه ومحيطه، بل أدرك بأن الإنسان يبدأ بإدراك هذا الواقع عن طريق حواسه ومن ثم تنبه إلى أهمية العقل في دراسة الواقع بشكل دقيق وواضح، دون تحيز وتعصب شخصي أو قيمي أو إقليمي، أي يكون دور العقل بمثابة المنظم والمحكم فيما إذا أرادت هذه الاحساسات أن تطنب أو تزيد من تأثيرها على تفكير الباحث ونظريته للواقع.

وإذا قارنا هذا القول مع قول العالم الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) في الموضوعية الذي يعتقد بأن الحقائق الاجتماعية أيضا نسبية، لكن الباحث الاجتماعي في نظره- في أغلب الأحيان غير موضوعي ومتحيز لجانب دون آخر، موضوعا فيبر قوله بأنه طالما اختار الباحث هذه المشكلة أو هذه الظاهرة دون الأخرى، فإنه قد تحيز في اختياره موضوع الدراسة لأنه فضلها على غيرها من الظواهر، أو لمعرفته الواسعة بذلك أو لتحيزه لها دون غيرها.

وهذا يعني أن ماكس فيبر يؤمن بأن الباحث يحس بالأشياء والحقائق الاجتماعية، ولم يؤمن بقوة عقل الباحث وتحكمه في تحديد ووقف تأثيرات الوجدان والعاطفة في اختيار تلك

^{٣٥٤} ابن رشد: مناهج الأكلة ص ١٥.

الحقائق، إنما صور وجدانه وإحساسه بأنه العامل الحاسم في اختيار موضوع الدراسة وإدراك الواقع.

وإذا قارنا هذا القول بآراء ابن رشد وجدنا أنه يؤكد على قيمة العقل العالمي - كما مر بنا - في إدراك الموجودات ومعرفة أسبابها، فالعقل الذي يدرك أسباب الموجودات يستطيع أن يدرك الموجودات، والمعرفة بتلك الموجودات لا تكون كاملة إلا بمعرفة أسبابها، وإذا أغفلت أو أهملت أو رفعت هذه المسببات فإن ذلك عمل غير علمي وموضعي وواقعي.

هذا في مجال بحث الباحث في الدراسة الواقعية والميدانية، أما في مجال مراجعة الكتابات السابقة وخبرات الشعوب، فإن ابن رشد لم يهمل ذلك في استخدامها كحقائق للدعم أو الرفض.

لذلك أوضح أهمية البحوث السابقة ونبه في الوقت نفسه إلى عدم أخذ هذه الكتابات والبحوث والأقوال السابقة التي أجريت على مجتمعات أخرى كمسلمات وبحوث غير قابلة للتحقيق والتدقيق وأخذها كما هي حقائق أكيدة غير قابلة للنقاش وذلك حين قال: "إن من واجبنا إذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من أهل الأمم السابقة أن ننظر في الذي قالوه من ذلك. وما أثبتوه في كتبهم مما كان منه موافقا للحقائق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله مما قاله من تقدمنا في ذلك سواء كان هذا مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"^{٢٥٥}.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد باحثا اجتماعيا^{٢٥٦} يخطئ أوجست كونت الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع في العصر الحديث عندما وضع قوانين المراحل الثلاث (لاهوتية، ميتافيزيقية، وصفية) لتفسير مسيرة وتطور المجتمعات الإنسانية، لأن المجتمع الإنساني يتغير حسب طبيعته، وليس حسب قوانين ثابتة يضعها الإنسان.

^{٢٥٥} ابن رشد: مناهج الأدلة، ود. توفيق الطويل: خصائص التفكير العلمي مجلة عالم الفكر ج ٣ ص ١٨١ الكويت.

^{٢٥٦} د. معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص ٨٢.

بينما أكد الفيلسوف العربي ابن رشد على العوامل المسببة للظاهرة وليس على القوانين التي تتحكم فيها وتحرك المجتمع لأن العلم عنده ما هو إلا إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العلم إضافة إلى أن نكران سببية الموجودات يهدم أسس النظام في العالم^{٢٥٧}.

من هذا نستنتج أن السببية -وهي من المفاهيم التي وقف عندها ابن رشد- كما مر بنا طويلاً- في نظر ابن رشد عنصر مهم في البحث والقصي وأن القانون وحده لا يكفي لتفسير الظواهر، وإذا نظرنا إلى علم الاجتماع نجده لا يكتفي بمعرفة كيف تتغير الظواهر بقدر ما يريد أن يعرف لماذا تتغير على نحو معين، من حيث أن العلم يهتم بالبحث في الظروف والشروط التي تتحكم في إحداث الظاهرة.

إن ما قاله أوجست كونت في القرن التاسع عشر بخصوص قوانين المجتمع وأهميتها في دراسة المجتمع وإهماله لمعرفة أسباب الظواهر ومسبباتها أمر خاطئ وهذا ما أثبتته النظريات الاجتماعية المعاصرة كنظريات الصراع عند لويس كوسر ووالف دارندروف، ونظرية النفوذ والسلطة لبيتر بلاو، ونظرية جورج هومفر في التبادل الاجتماعي، ونظرية روبرت مرتن وتالكوت بارسونز، في البناء الاجتماعي^{٢٥٨}.

وهذا يوضح لنا أسبقية أفكار ابن رشد وأهميتها وعصريتها إذا قارناها بأفكار علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمحدثين.

وفي مجال آخر أكد ابن رشد أن لكل وجود علة أو عللاً مترابطة ومتعاقبة بعضها مع البعض الآخر في إحداثه، والمعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، وميز في الوقت نفسه بين عدة أنواع من الأسباب هي ثانوية، وحقيقية، وقرية، وبعيدة، وذاتية كامنة داخل الظاهرة وخارجية أي خارجة عن الظاهرة.

وأوضح الأسباب الخارجية في إحداث الظاهرة عندما تكلم حول القضاء والقدر والذي يمثل عند المسلمين عقيدة إيمانية في التأسيس له عقلانياً حينما قال: "إن هذه الأسباب

^{٢٥٧} د.محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٢٠٩، ٢١٠.

^{٢٥٨} د. معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص ٨٤.

تساعدنا على إتمام أعمالنا وقد تقف في سبيلنا بل تجبرنا في بعض الأحيان على أفعال معينة نعجز عن الفيا بأضدادها وهي تلك الأفعال الاضطرارية".

ويدلل بشكل أدق فيقول: "الإرادة الحرة المرتبطة في الوقت نفسه بأسباب خارجية تجري دائما على نمط واحد"^{٣٥٩} وهنا يربط ابن رشد بين العوامل الذاتية والخارجية في تفسيره لسلوك الفرد وربطه بالبناء الاجتماعي العام أي بنظمه الدينية والأخلاقية والحضارية وغيرها.

كذلك لم يهمل ابن رشد حرية الاختيار الفردية عند الشخص (عامل ذاتي داخلي) في ارتباطه بوشائج المجتمع، وهذا هو جوهر الأشياء ليقف على سبب أو أسباب الحقيقة في وجودها، لأن من لم يعرف حقيقة الأشياء لم يعرف حقيقة الاختراع على حد قوله^{٣٦٠}.

ولقد كان تفسير ابن رشد لحرية الإرادة الإنسانية تفسيراً علمياً دقيقاً، وكان يرى أن القول بالسببية لا يلغيها، وخلاصة رأيه أن الإرادة والشوق تبعته فينا المؤثرات الخارجية، ولكن لما كان العالم الخارجي، بما فيه بدن الإنسان، محكوماً بالعلاقات السببية، فإن ذلك الشوق، أي الإرادة إنما يتحقق عند مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسان)، والخارجية (في الطبيعة) وزوال الموانع.

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آلية عمياء؟

إن ابن رشد يجد مخرجاً علمياً من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وأن العقل كما قررنا من قبل - هو إدراك هذه الأسباب. وإذن، فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك أصبح قادراً على تحقيق إرادته ومن ناحية حريته، وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته، وتحققت إرادته، ومن هنا كان ابن رشد يرى في الكسب الأشعري جبرية، من حيث أنهم لا يفرقون بين هذا الذي يسمونه كسباً وبين الحركة

^{٣٥٩} د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥.

^{٣٦٠} د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٩١.

الاضطرارية كمرعشة اليد مثلا إلا تفرقة لفظية 'والاختلاف في اللفظ كما يقول ابن رشد- لا يوجد حكما في الذوات'^{٣١١}.

وهكذا يقدم ابن رشد تفسيراً علمياً للسلوك الإنساني تحكمه عوامل ذاتية وأخرى موضوعية بعضها قد يعود إلى الطبيعة والعالم الخارجي، وبعضها قد يعود إلى النظم الاجتماعية التي يعيش في ظلها الإنسان، خاصة وأن الإنسان المسلم يضع في اعتباره دائماً تلك القيم الدينية والثقافية الإسلامية التي يدين لها بالولاء وتشكل جزءاً أساسياً من عقيدته وقياداته العقلية.

إن مثل هذا التحليل العلمي لم يلتفت إليه مؤسس علم الاجتماع أوجست كونت والعالم البريطاني هربرت سبنسر والعالم الفرنسي إميل دوركهايم، بل شبهوا هذه الأعضاء بأنها مرتبطة تلقائياً وأهملوا حرية الإرادة الفردية عند الإنسان في اختيار ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية.

نلاحظ على هؤلاء العلماء الثلاثة (كونت، سبنسر، دوركهايم) أنهم أهملوا جانباً من الحياة الاجتماعية، وهو عامل الإرادة الذاتية، بينما أكد عليها ابن رشد، والذي يجعلها أساساً للفعل الأخلاقي وتحمل المسؤولية حيث يقول: 'وإذا كانت الإرادة صفة توجب للحي حالة يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وهي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض، مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلى الكل، فإن حرية الفعل هي التي تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار'^{٣١٢}.

هذا الاهتمام بالإرادة الإنسانية لا نجد له نظيره عند كل من أوجست كنت ودور كهايم، حيث نجد الأول قد استخدم المقارنات التاريخية بين المجتمعات الإنسانية للوقوف على تطورها ومسيرتها، ولم يتطرق إلى معرفة جذور الظاهرة ولا إلى وجود المجتمع الإنساني.

^{٣١١} ابن رشد: الكشف عن مناهج الأئمة ص ١٣٧ وما بعدها.

^{٣١٢} ابن رشد: تلخيص كتاب الخطابة ص ٧٨ وانظر دستور العلماء ج ١ ص ٢٧.

وإذا أخذنا إميل دوركهيم نجده ربط الظواهر الاجتماعية بقوانين ميكانيكية كقوانين الضغط والمقاومة والكثافة ولم يوضح أو يفسر وجود هذه الظواهر، وربما يكون للتصور النيوتني في الفيزياء انعكاس على هذه الآراء الاجتماعية فقد ظلت قوانين نيوتن في علم الفيزياء مسيطرة زمنا طويلا، إضافة إلى اهتمام المدرسة الفرنسية عامة بالمجتمع وعلاقاته ونظمه وإهمالها العوامل الإنسانية والذاتية.

أما هيربرت سبنسر، فقد شبه المجتمع الإنساني بالحيوان، وتوصل إلى النظرية الحياتية في تفسير الظواهر الاجتماعية، دون التعرف إلى أسباب وجود الظاهرة وارتباطها ببقية الظواهر، ونحن نعلم مدى تأثير العلوم البيولوجية في تفكير سبنسر وأفكاره الاجتماعية.

كما أن بعض علماء الاجتماع المحدثين نراهم يتخذون خبرات الشعوب كأداة في تفسير الظواهر الاجتماعية، وخاصة تلك الدراسات المتصلة بالأنثروبولوجيا والتي نشطت منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد الفتوحات والاكتشافات الجغرافية الحديثة للجنوب، كبيترم سروكن، ودالتلي ووند لباند، الذين يعطون النصيب الكبير لتراكم الخبرات البشرية عبر الأجيال، دون التوصل إلى معرفة أسبابها وعلاقتها الذاتية والخارجية.

ولا يفوتنا أن نسجل أخيرا عمل ابن رشد في محاولته لربط الفكر الاجتماعي المتصف بالمدى البعيد Macro Approach بطرق البحث المتصفة بالمدى القريب Micro Approach الذي فشل علماء الاجتماع المحدثون في بنائهم لمثل هذه الجسور، أمثال روبرت مرتن عندما صاغ نظرية المدى المتوسط وبيتر بلار عندما وضع نظرية النفوذ والسلطة.

وبذلك نستطيع أن نقول أن ابن رشد استطاع أن يضع اللبنة الأولى، والقاعدة الأساسية للبحث العلمي والموضوعية في تفسير وتحليل الظاهرة^{٣٢٢}، إضافة إلى أن مفهوم ابن رشد لحرية الإرادة الإنسانية وجعلها تجمع بين الاختيار الفردي القائم على المشيئة الإنسانية والعوامل الخارجية، لا يغفل تأثير الوسط الطبيعي والاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه الإنسان، ولا يقضي على المبادرة الذاتية والفاعلية البشرية، ومن هنا كانت آراءه العقلانية مؤكدة لقدرة الإنسان على الفعل الحر في عالمه الخاص مما يشكل خروجاً على بعض الأفكار

^{٣٢٢} د.معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص ٨٥.

والمعتقدات التي رسختها بعضا الاتجاهات الفقهية الضيقة مما أدى إلى سلب حرية الإنسان ونفي دوره التاريخي، فكانت محاولة ابن رشد محاولة جريئة للتغلب على الاتجاهات الجبرية الخالصة التي أدت إلى الاستلاب الكامل لوجود الإنسان وحرية وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته لأشكال السلطة، سواء كانت دينية أو زمينة^{٣٦٤}.

هذا الفهم المتقدم لمفهوم الحرية الإنسانية كان له تأثيره الذي لا ينكر في الغرب الأوربي في العصور الحديثة للوصول إلى مفهوم المساواة وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم التي دعمت الاتجاهات الإنسانية الحديثة.

وإذا كانت الحداثة هي مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود التي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الخروج عن القصور الذي يقترفه الإنسان في حق نفسه وعجزه عن استخدام عقله وإمكاناته في سبيل البناء، فإننا نجد في فلسفة ابن رشد الأفكار الأساسية التي تدعم هذا المفهوم وتؤكد في المجتمعات التي يتوفر لها الاهتمام الكافي لذلك.

إن أكثر ما تتطلبه الحداثة للنمو والبروز في أي حركة اجتماعية، الحرية بمعنى الاستخدام العلي للعقل في أمور المجتمع وقضاياها المختلفة، ولهذا نجد في التجربة الأوربية، أن هناك علاقة طردية تربط مستوى الحداثة مع انبثاق مبادئ حقوق الإنسان والفلسفة العقلانية وفكرة التقدم، وهي كلها أفكار سادت فلسفة ابن رشد، بل تمثل ركائز جوهرية في هذه الفلسفة.

وإذا كان الباحث "عادل ضاهر" يدعو إلى مفهوم أشمل للعقل يتضمن "وظيفة معيارية-جوهرية" طالما أقصاها عنه بعض العقلانيون، فجعلوا العقل مختصا بالوسائل والمناهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم، "العقلاني" يقول ضاهر - هو الذي يتحرر من المذهبية الضيقة هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة والمحكمة، وحتى للدحض، من حيث المبدأ^{٣٦٥}.

^{٣٦٤} د. أحمد خواجه: الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ص ١٠٩، ١١٠.

^{٣٦٥} انطوان سيف: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة ص ٧٣ مجلة الفكر العربي العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

فقد اتضح لنا أن فلسفة ابن رشد تحارب المذهبية الضيقة وتسعى من خلال العقلانية والتأويل إلى تعدد الرؤى واختلاف الاتجاهات، ولقد انتهى الفهم الفلسفي المعاصر إلى أن الحداثة ليست صفة يتصف بها المجتمع أو شكلا يتزيا به، وإنما هي مرحلة يبلغها المجتمع، ويدخل بتطوره النوعي الذاتي في نمط جديد من الحياة، قوامها الاستيعاب التام للحظة الراهنة التي يعيشها المجتمع في مختلف المستويات، وإدراك التطورات العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية.

فالظروف العامة، والعقلية التي تصاغ في خضم هذا التطور والاستيعاب والإدراك، هي الحداثة، ودون ذلك لا يعني حداثة، وإنما لهاث وراءه شكلية وقشور بدون جوهر ولباب^{٣٦٦}.

وهذا يقدم لنا التفسير الصحيح للتساؤل الملح عن تخلفنا في العالم العربي والإسلامي، على الرغم من أخذنا الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة، خاصة في شقها (التكنولوجي) التقني دون أن يحدث ذلك نوعا من النهضة والتقدم الحقيقي، حيث يعزلونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولدتها ويفصمون عنها التربة التي تغذيها وتكسيها معانها.

فحيث أن الثقافة ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العلمي للروح العلمية المنبثق في صميم الوعي البشري، فإن تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلا بخلق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعي الأفراد والجماعات الوطنية، وبلورتها في الطبيعة والمجتمع، أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة (المصنعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلا إلى مزيد من التبدد للجهد الوطني وهجرات الخبرات والعقول^{٣٦٧}.

ولقد أورد الدكتور معن زيادة في كتابه "معالم على طريق تحديث الفكر العربي" جملة من خصائص المجتمع الحديث (العلم والمعرفة القائمة على التجربة الحسية وعلى الوقائع

^{٣٦٦} محمد محفوظ: مفهوم الحداثة كقراءة تاريخية ص ٤٤ مجلة الكلمة العدد ١٥ ربيع عام ١٩٩٧م.

^{٣٦٧} د. هشام غصيب: نحن والفكر المستورد، الفلسفة العربية المعاصرة ص ٤٣٤ بيروت عام ١٩٨٨م.

المادية الملموسة -ظهور أنظمة اقتصادية جديدة وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بهذه الأنظمة- طبيعة النظام السياسي).

وعند التأمل في هذه المعالم، نكتشف أنها ليست علامات مجردة، بل هي مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية بعد أطوار مختلفة من التطور والتقدم في مختلف الميادين، إذا شكلت العوامل المادية والاقتصادية جزءاً رئيسياً فيها، فإن الأفكار والمناهج والمبادئ العلمية تشكل جذور ومحاور هذه الأفكار والمناهج.

فالأبنية الثقافية والاجتماعية في نهاية المطاف هي التي تصنع تلك الأنماط الاقتصادية والصناعية المتقدمة. وهذه الأبنية لا يمكن استيرادها وإنما هي تنبثق من أرض المجتمع، وتنمو كما ينمو الكائن الحي، ومن هنا لا جدوى من استيراد التقنية والحصول عليها جاهزة من الغرب، دون استزراعها واستنباتها وفق الظروف والمعطيات الثقافية والحضارية العربية والإسلامية ولا يتم ذلك بغير تغيير المفاهيم والأفكار والقيم التي تقف حائلاً دون ذلك لتبني أفكار وتوجهات نجدها واضحة في فلسفة ابن رشد من العقلانية المنضبطة والمنهج النقدية الدقيقة والاهتمام بالعلوم الطبيعية والكونية، مما يوفر الشروط اللازمة للحدث.

ولا أدل على صحة هذا، مما حدث داخل الكنيسة المسيحية، صحيح أن أوروبا كانت مسيحية قبل القرن الخامس عشر وخلال العصور الوسطى، وقد ظلت مسيحية بعد ذلك ولا تزال على الأكل، من حيث كون شعوبها تدين بالمسيحية، إلا أن اختلاف المسيحيين في نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى ما يحيط بهم وإلى دورهم في العالم وعلاقتهم به، يؤكد لنا أننا أمام رؤية مسيحية جديدة بمعنى الكلمة، وهذا ما يؤكد (كزين برينتون) الذي يؤرخ عصر النهضة عندما قال: "إنه يبدو أن أكثر ما كان يؤمن به رجال أوروبا ونساؤها خلال القرن الثامن عشر وما تلاه كان متناقضاً مع بعض جوانب هامة جداً من العقيدة المسيحية التقليدية، أو إن شئت قل إن عصر التنوير غير جذرياً العقيدة المسيحية"^{٣١٨}.

فما بالنا والنصوص الإسلامية من قرآن وسنة لا تشكل عائقاً أمام الإنسان المسلم للتطور والتقدم الإنساني، بل تمثل حوافز معنوية وروحية تدفع به إلى هذا التقدم، وتجعله

^{٣١٨} د.معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي ص ١٨ عالم المعرفة العدد ١١٥ الكويت عام ١٩٨٧م.

واجبا دينيا ، فلا يبقى إلا إزالة رواسب التخلف الفكري والثقافي والاجتماعي من الاتجاهات غير العقلانية التي كسبت بعض جوانب الفكر الديني، وقدمت تفسيرات تعوق سنة التطور وتحول دون الانطلاق مع الأفاق العلمية الحديثة، خاصة وأن الحدائة تقتضي رفض الجمود والانغلاق، والقبول بمبادئ الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية مع إطلاق الحرية وفسح المجال أمام التعبيرات الاجتماعية من القيام بدورها وفق تصورها ومرجعيتها الثقافية.

إضافة إلى التفاعل الواعي والمباشر مع القيم والمبادئ الإسلامية التي أرسى دعائمها ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة العقلانيين: إذ أن التجانس النفسي والاجتماعي، لا يتأتى إلا بصلة مباشرة، تربط الإنسان بقيمه ومبادئه، ومحاولة التفاعل معها بلا وسائط حتى تمارس هذه القيم تأثيرها على حياة الإنسان.

ولعل هذا التفاعل الخلاق، هو الذي حول تاريخ العرب من بداءة، حفاة، عرارة، إلى صناعي حضارة شامخة، وصل تأثيرها أصقاع العالم كله. فكانت تصرفاتهم ومواقفهم وعلاقتهم، وليدة قيمهم ومبادئهم، إلى درجة أن غزيرة التملك كانت تتحول إلى طاقة منظمة موجهة نحو المهام الاجتماعية، فهذا "سعد ابن عباد" يقول مخاطبا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا رسول الله خذ ما شئت من أموالنا وما أخذت منه أحب إلينا مما تركت".

فالتفاعل الواعي من القيم الكبرى، يؤدي إلى توفر معنويات عالية، وروح وثابة إلى فعل الخير، وتجاوز العقبات التي تحول دون صناعته على المستوى الخاص والعام.

فالفصام والازدواجية في الشخصية لا يصيب إلا ذلك الإنسان الذي لم يكون علاقة طبيعية وواعية مع قيمه ومبادئه، ولا ننسى أن قيم ومبادئ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي تحفظ على الذات العربية والإسلامية شخصيتها في حالة السوية وتعصمها من الانحدار إلى العدمية التي غذت الحضارة الغربية بعد الحربين العالميتين ونقشي وباء هذه العدمية والعبثية أصبح الآن مستعصيا على العلاج، بل يهدد الحضارة الغربية بالزوال والاندثار، فالعدمية مرض حضاري ينطوي على وجوم بنيوي **Structural Melancholia** في الوجدان الحضاري يفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومي القيمة والهدف في حد ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما.

ثم يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه مجرد صورتها للوجود من روابطهما القبلية الأساسية التي تجعلها عالما، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية، وهي حالة تستوعب كثيرا من مظاهر الحضارة الأوروبية في السنوات الأخيرة بعد نقشي المذهب الوجودية والعبثية والعدمية، مما أدى إلى حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني، مما أكسب العلاقات السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعا مميزا من العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي^{٣٦٩}.

وعلى الرغم من تفسير نيتشه فيلسوف القوة لظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاق المسيحية الأوروبية، إلا أنه في الحقيقة ولید الإعراض الكامل عن القيم الدينية المطلقة والوقوع في براثن النسبية واللاتحدد الذين تسارعت بهما التغيرات الحضارية المتلاحقة في القرن الأخير، ودعمتها التقنية الغربية التي وفرت للإنسان ترفا ماديا هائلا أنساه حاجات روحية ضرورية كانت تعتمل قديما بين جوانحه وتساعد على اتزانه النفسي واستقراره الوجداني.

فأين منا اليوم نقدي بعقلانية ابن رشد ومحاجاته الفلسفية لنعيد الاعتبار إلى الفكر الفلسفي في شرق ظن البعض أن نجم العقل راح يخبو فيه تحت وطأة التقليد الأعمى، والتراث الجامد، وجنوح العاطفة الدينية.

إن توجه ابن رشد الفلسفي يصلح حقا في إرساء أسس فكر فلسفي معاصر يؤمن لإنساننا انفتاحا عقليا على الموروث والمستجد، والنهل من منهجيات العلوم كافة، وتطوير اللغة، لاستيعاب الضرورات الثقافية والحضارية. ويوم تنكشف للعقل العربي المعاصر أمثال هذه المواقف لتبني إحداها، تعود إلى تراثنا الفكري والفلسفي حيويته لمتابعة مسيرته مستقبلا مطورا وشموليا.

وقد تأكد لنا بعد تجربة طويلة مع الغرب الحديث أن مفتاح الحداثة، ليس في اقتفاء أثر الغرب في أموره وقضاياها، بل باستنفار الجهود العقلية والعملية الذاتية في اتجاه التطوير والنهضة. وكل تحديث لا ينطلق من الذات وإمكاناتها وأفاقها، سيتحول إلى مشروع يناقض الحداثة.

^{٣٦٩} د. هشام غصيب: نحن والفكر المستورد ص ٤٤١.

فالتحديث ليس جملة المؤثرات الكمية فى المسيرة الجمعية، وإنما هى صيرورة تاريخية اجتماعية، تلامس بالدرجة الأولى البنى الأساسية والجوهرية فى العملية الاجتماعية بأسرها^{٣٧٠}.

وقد توفر كثير من شروط هذا التحديث فى أفكار ابن رشد وفلسفته، مع اهتمام كبير بالأبعاد الدينية والقيمية الأصيلة، وعندما أغفلها المسلمون فى العصر الوسيط سقطوا صرعى التخلف والانحطاط.

أما حضوره فى المرجعية العربية والإسلامية المعاصرة فسوف يؤدي إلى توقد ذهنى وبقظة فكرية تساعد على اثبات نهضة عربية إسلامية تتجه إلى التجربة الحضارية الإنسانية لامتناس النافع منها دون أن تسمح لعواصف التغيير القادة أن تقلعها من جذورها وتقضي على هويتها.

فتوفر الفعل الحضاري فى البنية الإسلامية يعنى وجود مقومات البناء الذاتى والدينامية الطامحة إلى التطوير، والروح المعنوية اللازمة لكل عملية تغيير اجتماعي/ثقافي. وهذه شروط ضرورية لكل مجتمع إنساني، يتطلع إلى التقدم ويتجاوز كوابح نقيضه.

ومثلما كان الكندي مناسبة فضلى كشفت موقف المؤرخين، نقادا وفلاسفة من أول عملية ثقاف كبرى عرفتها الثقافة العربية، بين الإسلام وفلسفة اليونان وعلومهم (الدخيلة) وكان شظيتها الكبرى نشأة الفلسفة العربية الإسلامية.

فكذلك يعتبر اليوم الموقف من الإشكالية المركزية التى طرحها ابن رشد مباشرة وصراحة حول الحكمة الدخيلة بالشريعة الأصلية، المناسبة الحاسمة للفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر لتحديد موقفه من عملية الثقاف الكبرى الثانية بين الثقافة العربية الخارجة من عصور طويلة من الانعزال (الانحطاط) والثقافة الغربية الأوروبية المعاصرة، تلك الثقافة (الدرامية) التى تعرف تحت أسماء عديدة، مثل (النهضة العربية الحديثة) أو (صدمة الحداثة) و(الغزو الثقافي الغربي) الذى شكل الاستشراق أحد ميادين عراكه الثقافية^{٣٧١}.

^{٣٧٠} محمد محفوظ: مفهوم الحداثة كقراءة تاريخية ص ٥٨، ٦٠ مجلة الكلمة السابقة.

^{٣٧١} د. انطوان سيف: ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة ص ٧١.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	تقديم
١٥	الفصل الأول ابن رشد المفارقة
٣١	الفصل الثاني: أصالة ابن رشد فلسفيا
٥١	الفصل الثالث: ابن رشد الشارح والجهاز التحليلي النقدي
٦٩	الفصل الرابع : قيمة العقل والعقلانية
٨٧	-الفصل الخامس : منهج ابن رشد النقدي
١١٣	الفصل السادس : الحقيقة وتعدد الرؤية
١٣١	الفصل السابع : براهين وجود الله والعقل
١٤٢	الفصل الثامن : التأويل والطرق إلى الاجتهاد
١٦٠	الفصل التاسع : من التفسير العلمي للظواهر الاجتماعية والإنسانية إلى الحداثة

الكاتب والكتاب

كيف يمكن لابن رشد أن يصبح فيلسوفاً معاصراً على الرغم من مرور ثمانية قرون على وفاته هذه الدراسة محاولة للإجابة على هذا السؤال ، في مقدمة وتسعة فصول يتناول المؤلف ابن رشد بين الشرق والغرب وكيف ظلم من الاثنين و أصالته فلسفياً ودوره كشارح لأرسطو و قيمة العقل والعقلانية ومنهج ابن رشد النقدي وتحقيقه وتعدد الرؤية وبرايم وجود الله والعقل والتأويل والطريق إلى الاجتهاد وأخيراً من التفسير العملي للظواهر الاجتماعية والانسانية الى الحداثة

والمؤلف أستاذ متخصص في الفلسفة الاسلامية ويعمل أستاذاً بكلية التربية جامعة عين شمس والدار بنقدبها هذه الدراسة تـرجو أن يكون ذلك جزء من دورها التنويري الذي أخذته على عاتقها

الناشر

Bibliotheca Alexandrina



0350133